روح الفلسفة في العصر الوسيط

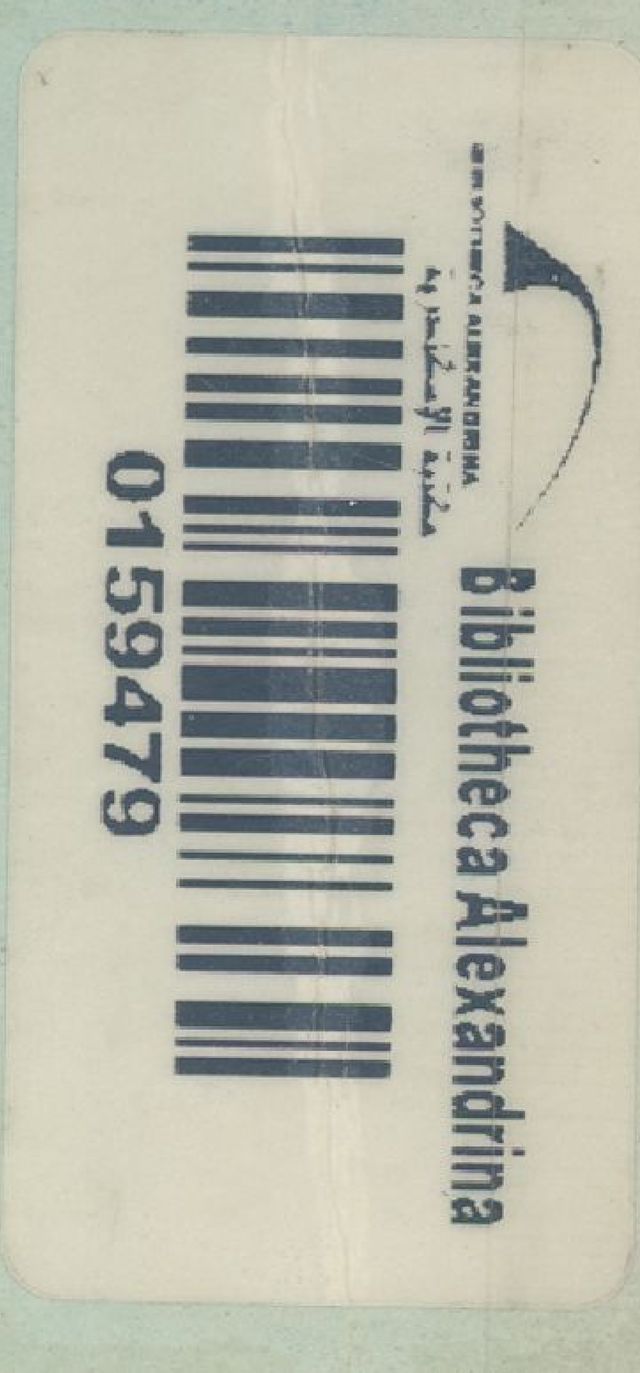
تأليف

إتين جلسون

عرض وتعليق

دكتور إمام عبد الفتاح إمام

كلية الآداب بجامعة عين شمس



مقدمة المؤلف



تعرض العصر الوسيط ـ منذ القرن السادس عشر ـ لحملات بالغة العنف ؛ إذ اتهمه المفكرون والمؤرخون جميعاً بأنه « عصر ظلام » ووصف واحد من المؤرخين الفكر فى العصور الوسطى بأنه كان مقيداً فى الأصفاد أو هو « فكر فى الأغلال »[1] ، وهى أغلال الكنيسة التى تولت التفكير والتعبير عن آراء المفكرين جميعاً : « فلو استثنينا أمثلة قليلة جداً ، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن ، الذين أسهموا بنصيب فى حياة عصرهم الفكرية ، كانوا من رجال الكنيسة »[2] . فرجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً ، ولهذا كتبت الفلسفة ، حتى ذلك الحين ، من وجهة نظر « الكنيسة » .

وذهب فريق من الباحثين إلى القول بأن دراسة الفكر فى العصر الوسيط لا غناء فيها ، ومن أراد أن يدرس هذه الفترة فوقته ضائع سدى ، ومن الخير له أن يتخطاها مباشرة إلى عصر النهضة ، عصر النور والعلم والعرفان . ! وذهب فريق آخر إلى القول بأن الفلسفة الحديثة امتداد للفلسفة اليونانية مباشرة ، فهى لم تتأثر إلا فى القليل النادر بفلسفة العصر الوسيط ! وذهب فريق ثالث إلى القول بأن الفلسفة فى العصر الوسيط كانت تقوم بمحاولة هى مستحيلة أصلاً وهى محاولة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين ؛

---

(١) وهو ج . ب . بيورى I.B. Bury فى كتابه « تاريخ حرية الفكر . Attistory of Fredeam of thought

(٢) ب . رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية . » الكتاب الثانى « الفلسفة الكاثوليكية » . ـ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٦ . ص ٢ .

ان الفلسفة تنتمى إلى مجال البرهان والمنطق فى حين أن الدين ينتمى إلى مجال الوحى والكشف فهما نقيضان لا يجتمعان . !

والواقع أن هذه الهجمات بدأت تخف حدتها تدريجياً نتيجة لما كشف عنه الباحثون من وجود أفكار خصبة داخل الفترات التى كانوا قد أطلقوا عليه من قبل اسم « عصر الظلمات » ، كما أنهم وجدوا الخيط متصلاً بين الفكر اليونانى والفكر فى العصر الحديث . ولئن كانت الفلسفة المدرسية قد اندثرت اندثاراً تدريجياً إبان القرن السادس عشر ثم السابع عشر والثامن عشر نتيجة لإخفاقها فى متابعة تطور العلوم التجريبية ، والنظرة الجديدة إلى المعرفة ، إلا أن تياراً لاهوتياً جديداً قد بدأ فى الظهور منذ أواخر القرن الماضى وبدأ يعمل على إحياء الفكر الفلسفى الدينى الذى ساد العصر الوسيط ويرى أنه من المفيد إعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا فى الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط وعلى الأخص القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ — ١٢٧٤) . وهذه الحركة هى التى أطلق عليها اسم التومائية الجديدة .Neo—Thomism التى يزعم أصحابها أن التراث الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطوراً مشروعاً نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ وأن هذا التراث لم يصبح عتيقاً بظهور الفلسفة الحديثة ؛ ومن ثم فإن عليه أن ينشىء نظرية جديدة للمعرفة تحل المشكلات والمصاعب التى أثيرت منذ ديكارت حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التومائية .

ويذهب واحد من أنصار تلك الحركة ـ ألا وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان J. Maritain [1] . وهو يحدثنا عن أصالة موقف

---

(١) كان « جاك ماريتاك » فى الأصل من أتباع برجسون لكنه هاجم البرجسونية

القديس توما الأكوينى بين غيره من الفلاسفة ـ إلى تقسيم المذاهب الفلسفية إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدسون العقل ويتوقفون عند الماهيات ويتأملون فى سماء التجربة دون أن يهتموا بالوجود العقلى أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون ، وعلى رأسهم ديكارت ، ومالبرانش وليبتنز وهيجل .. الخ . أما المجموعة الثانية فهى التى يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون للافلاطونية من أمثال شوبنهور ونيتشه وغيرهم ممن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وبين هؤلاء وأولئك يجىء القديس توما الأكوينى ـ فيما يقول جاك مارتيان ـ فيحترم العقل ، ويراعى المنطق ، ولكنه يحاول فى الوقت نفسه أن يقدس الحياة الإنسانية ، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشرى[1] .

وربما كان من المفارقات العجيبة أن نجد فى أوربا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكوينى ، قد لا نجد لهم نظيراً من بين تلاميذ أرسطو أو أتباع هيجل ! ولقد كان رائد هذه الحركة محاضراً مغموراً فى إحدى مدارس اللاهوت فى إيطاليا يدعى ف . بوزئى (١٧٧٧ — ١٨٢٤) — وكان من تلاميذه الشقيقان « د. و س . سوردى » ثم اكتسبت الحركة عـــدداً من المفكرين البارزين فى إيطاليا ، وكان من المؤيدين لها جيوزيى بيكى (١٨٠٧ ـ ١٨٩٠) الذى اعتلى أخوه « جيو لنيو كرسى البابوية باسم ليو الثالث عشر

بعد ذلك هجوماً عنيفاً . كما أنه كان سفيراً لفرنسا لدى الفاتيكان من عام ١٩٤٥ الى عام ١٩٤٨ ؛ ثم سافر الى الولايات المتحدة الأمريكية ودرس بجامعة برنستون ، وهو فى جميع مؤلفاته يصدر عن التومائية الجديدة : وهو يصف التومائية بأنها أصفى وأنقى واشمل وأكمل المذاهب الفلسفية .

(١) والدكتور زكريا إبراهيم « المجموعة اللاهوتية للقدس توما الأكوينى » مقال بمجلة تراث الانسانية العدد ١٠ من المجلد الثالث أكتوبر عام ١٩٦٥ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

Leo XIII عام ١٨٧٩ فمنح تأييده الرسمى لإحياء التومائية واستخدامها للذود عن العقيدة الدينية ولإشباع المطالب العقلية الحديثة .

ثم انتقلت زعامة الحركة إلى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ، وكان المعهد العالى للفلسفة الذى أنشىء عام ١٨٨٩ فى بلجيكا تحت إشراف ديزيريه مرسييه D. Mercier (١٨٥١ — ١٩٢٦) كان أقوى مركز للحركة التومائية التقدمية . ثم امتدت إلى الولايات المتحدة الأمريكية وتزايد الاهتمام بالتومائية خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما بنيويورك (عام ١٩٤٨ — ١٩٤٩) فى ٢٥ جزءاً تحت إشراف الأستاذ « بورك Bourke بجامعة تورنتو . أما فى فرنسا فتجد مثلها إلى جانب « جاك مارتيان » مؤلف كتابنا هذا : إتين جلسون E. Gilson الذى حاول أن يبرهن فى رسالته للدكتوراه وعنوانها : « الحرية عند ديكارت واللاهوت » على أن ديكارت قد تأثر إلى حد بعيد بالاسكولانية ، وقال عن القديس توما الأكوينى - فى كتاب له عن التومائية - إنه هو المحرك الحقيقى للفلسفة فى العصور الحديثة ، وهو يحتج بشدة على إهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى بالجامعات ولا يتردد فى أن يؤكد « أن من ينظر إلى القرن الثالث عشر بدون تحيز ، يرى أن هذا القرن ليس أقل ثراء فى الأمجاد الفلسفية من عصر ديكارت وليبنتز ، أو عصر كنت وأوجست كونت . . »

والواقع أن « جلسون » يعد من أكبر المتخصصين فى فلسفة العصر الوسيط ، إلى جانب انتمائه إلى التومائية الجديدة وإسهامه الفعال فى نشاطها - وله العديد من الدراسات عن الفكر الفلسفى فى هذه الفترة ، من بينها هذه المؤلفات الآتية :

١ — « دراسات عن دور الفكر فى العصر الوسيط فى تشكيل المذهب الديكارتى » .

٢ — « مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين » .

٣ — « فلسفة القديس بؤفافنتير »

٤ — « التومائية : مدخل لدراسة مذهب القديس توما الأكوينى »

٥ — « اللاهوت الصوفى عند القديس برنار »

٦ — « دانتى والفلسفة »

٧ — « روح الفلسفة فى العصر الوسيط .

والكتاب الأخير هو الدراسة التى اخترنا أن نعرضها للقارىء العربى فهى تشمل أهم المشكلات التى شغلت أذهان المفكرين فى العصر الوسيط؛ وهى تبدأ بإثارة مشكلة الفلسفة فى العصر الوسيط ، ثم بتحديد معنى هذه الفلسفة؛ وأخيراً يعرض للمشكلات الفلسفية اللاهوتية التى اهتم بها فلاسفة هذا العصر ، وهى المشكلات التى تستغرق بقية الكتاب . ولقد رأينا أن « نعرض » هذه الدراسة لا أن نترجمها حرفياً ، ذلك لأننا نهدف أساساً إلى تعريف القارىء بأهم مشكلات هذه الفترة ، وقد يحتاج ذلك إلى أن نضيف شيئاً أو أن نوضح فكرة كانت غامضة ، أو أن نحذف ما نراه غير جوهرى لعرض الفكرة الرئيسية فى الكتاب ، وأرجو - مخلصاً - أن أكون قد وفقت فى هذه المهمة ، وأن تفيد المكتبة العربية من هذه الدراسة القيمة .

حلوان فى ١ أكتوبر عام ١٩٧٢

إمام عبد الفتاح إمام

تصـــــدير

التصدير

المحاضرات العشرون التي يتضمنها هذا الكتاب[1] ، ألقيت فى جامعة أبيردين Aberdeen ضمن سلسلة محاضرات جيفورد Gifford Lectures فيما بين عامى ١٩٣١ و ١٩٣٢ ، ولقد عُهد إلىَّ فيها بمهمة بالغة الصعوبة : وهى أن أحدد « روح الفلسفة فى العصر الوسيط » ؛ لكننى قبلت القيام بهذه المهمة ، رغم علمى بصعوبتها ، ورغم أننى أعرف أن هناك فكرة منتشرة انتشاراً واسع المدى تقول أنه بالغاً ما بلغت عظمة ما أنجزته العصور الوسطى فى ميدان الأدب والفن ، فإنها لم تفعل شيئاً قط فى ميدان الفلسفة يستحق أن يطلق عليه اسمها أعنى أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه « بفلسفة العصر الوسيط » ، ومن ثم فإن محاولة تحديد « روح » هذه الفلسفة لا بد أن يعنى أولا أن يبدأ المرء بتقديم البراهين على وجود مثل هذه الفلسفة ـ أو التسليم بأنها لم توجد قط . ولقد وجدت نفسى ـ وأنا أحاول تحديد ماهيتها ، منقاداً إلى تحديد سمتها الأساسية بأنها فلسفة مسيحية على الأصالة ، وهنا وجدت نفسى وجهاً لوجه أمام مشكلة لها نفس الصعوبة السالفة رغم أنها من مستوى مختلف تماماً وهى ذى : أننا إذا ما أنكرنا وجود فلسفة للعصر الوسيط فسوف تكون فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة مستحيلة . ولا بد عندئذ أن تنتهى هذه المحاضرات كلها إلى هذه النتيجة : إذ الناس يسلمون بما أنتجته العصور الوسطى من أدب مسيحى وفن مسيحى لكن الفلسفة المسيحية موضع نزاع وجدال ، غير أننا لا نجد من الباحثين من يزعم أن الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى

---

(١) ـ سوف تظهر هذه المحاضرات فى جزأين فى الترجمة العربية ، ولقد أصدرها جلسون نفسه فى مجلدين فى الطبعة الأولى عام ١٩٣٢ .

قد خُلقت خلقاً من العدم ، كلا ولا أن هذه الفلسفة كلها كانت مسيحية تماماً ، مثلما أننا لا نجد من الباحثين من يزعم أن الأدب والفن فى العصور الوسطى قد خلقا من العدم أو أنهما كانا مسيحيين كلية . ومن ثم فإن الأسئلة الصحيحة هى أولا : هل فى استطاعتنا أن نكوّن فكرة عن الفلسفة المسيحية ، بحيث يكون لهذه الفكرة معنى . وثانياً : ألا يمكن أن تكون الفلسفة فى العصر الوسيط ـ حتى عند أكثر أعلامها كفاءة ، مجرد تعبير تاريخى أكثر كفاية . غير أننا نعنى بـ « روح الفلسفة فى العصر الوسيط » كما تستخدمه هنا : روح المسيحية على نحو ما تغلغل فى التراث اليونانى ، وتشكل فى داخله ثم استخرج منه وجهة نظر معينة عن العالم ، وهى « وجهة نظر » مسيحية بصفة خاصة ، صحيح أنه كان لا بد أن تكون هناك « معابد » يونانية ، ومحاكم ومبان رومانية قبل أن تكون هناك كاتدرائيات مسيحية ، لكن لا يهم مدى ما يدين به المهندسون فى العصور الوسطى لأسلافهم ، ذلك لأن أعمالهم ، رغم دَيْنِهم ـ متميزة ، ولا شك أن الروح الجديدة التى خُلقت فيهم هى نفسها الروح التى ألهمت الفلاسفة فى ذلك العصر . ولكى نرى مدى صحة هذا الفرض فسوف نفحص الفكر فى العصور الوسطى منذ مولده أعنى منذ جذوره الأولى حين تم تطعيم التراث اليهودى ـ المسيحى بالتراث الهيلينى ، ومن ثم فإن البرهان الذى نحاول أن نسوقه هو برهان تاريخى خالص : وإذا كنا فى حالات نادرة جداً ، اتخذنا موقفاً يغلب عليه الطابع النظرى فما ذاك إلا لأن المؤرخ الذى يؤرخ للافكار لا بد له أن يجعلها واضحة على أقل تقدير أمام قرائه ، وأن يبين أن النظريات التى كانت تشبع أسلافنا فى الماضى ومنذ قرون طويلة خلت ، ربما لا يزال من الممكن تصورها حتى يومنا هذا .

اتين جلسون

الفصل الأول

« مشكلة الفلسفة المسيحية »

الفصل الأول

مشكلة الفلسفة المسيحية

التعبير الذى يرد بشكل طبيعى إلى ذهن مؤرخ الفكر فى العصر الوسيط هو تعبير « الفلسفة المسيحية » ، لكنه يثير أشكالات كثيرة ، وإن كنا — فيما يبدو — لن نجد تعبيراً يثير مشكلات أقل مما يثيرها هذا التعبير ، وربما يفسر لنا ذلك السبب فى إستخدامه على نطاق واسع وبشكل عام .

لكن ما هى المشكلات التى يثيرها تعبير « الفلسفة المسيحية » أو التى من أجلها قيل أنه يندر أن نجد تعبيراً يمكن أن يكون على هذا النحو من الغموض والصعوبة ..؟ علينا أن نكون على وعى بادىء ذى بدء بأن المشكلات التى يثيرها هذا التعبير لا تنحصر فى أن مؤرخ العصور الوسطى يخطىء إن هو انتزع الفلسفة المسيحية من سياقها التاريخى، ولم يبرز ارتباطها بالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية — كلا ، فلو وضعت المشكلة فى هذه الصورة لأصبحت مشكلة تاريخية خالصة يمكن حلها بسهولة بالغة بأن نقول : أننا ليس لنا الحق فى أن نعزل أثناء كتابتنا للتاريخ أموراً كانت متحدة فى الواقع أو أن نفصل بين تيارات اتصل بعضها ببعض ، والفكر المسيحى ، والفكر اليهودى ، والفكر الإسلامى — أثر كل منها فى الآخر وتأثر به كما نعرف . وبالتالى فليس يكفى أن يقوم المؤرخ بدراستها كما يدرس المذاهب المنعزلة التى تنغلق على نفسها ولا ترتبط بغيرها ، فهذا ما لن تقبله الفلسفة إذ ينبغى علينا ألا نظن ، ما نضعه من تحديدات لمنهجنا لا بد أن تكون هى نفسها تحديدات الواقع .

المشكلة التى نشير اليها إذن ليست مشكلة تاريخية وإنما هى تختلف عن ذلك أتم الإختلاف ، أنها تضرب بجذور عميقة فى قلب النظام الفلسفى نفسه ، ويمكن أن نصوغها فى أبسط صورة لها فى السؤال الآتى : هل يمكن أن نقول إن عبارة « الفلسفة المسيحية » لها أى معنى حقيقى . . ؟ وهل هناك حقيقة واقعية تقابلها فى

التاريخ . . ؟ ولا بد أن يكون واضحاً أننا لا نتساءل هل هناك مسيحيون فلاسفة أعني مسيحيين تصادف أن كانوا فلاسفة ، ولكننا نتساءل بالأحرى عما إذا كان هناك فلاسفة مسيحيون ؛ وهو تساؤل يمكن – بالطبع — أن يثار بنفس الطريقة حول الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية ، إذ يمكن أن نتساءل هل هناك فلاسفة مسلمون وفلاسفة يهود . . ؟ والمقصود بالطبع هل يمكن الجمع بين الفلسفة والدين فى رجل واحد ، هل يلتقى العقل والوحى على صعيد واحد ..؟ ونحن جميعاً نعرف أن الدين كانت له أهمية غير عادية فى حضارة العصر الوسيط ، ونحن نعلم كذلك إن اليهودية ، والمسيحية ، والإسلام أخرج لنا كل منها مجموعة معينة من النظريات التى نجد فيها الفلسفة والعقيدة الدينية يسيران جنباً إلى جنب فى إتفاق وانسجام أن لم نقل فى غبطة وسعادة ، ولقد أطلق على هذه المجموعة من النظريات لفظ غامض هو لفظ «المدرسية أو الاسكولائية Scholasticism [1] ومن ثم فإن المشكلة هى على وجه الدقة : هل هذه « الاسكولائيات » المختلفة — اليهودية والإسلامية والمسيحية منها بنوع خاص تستحق أن نطلق عليها لقب « الفلسفة » . وما أن نحدد المشكلة بهذا الشكل حتى يبدأ التشكك فى وجود الفلسفة المسيحية ، بل والتشكك حتى فى إمكان وجودها ؛ لدرجة أننا يمكن أن نجد بين شيع الفلسفة المتضاربة والمختلفة فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف — ما يشبه الاتفاق العام على رفض ما يسمى « بالفلسفة المسيحية » .

فهذا التعبير يصطدم بادىء ذى بدء بنقد المؤرخين الذين لا يناقشون — بطريقة قبلية a priori — هل من الممكن قيام فلسفة مسيحية فى العصور الوسطى أم لا ، بل تراهم يقررون كواقعة تاريخية أن العصور الوسطى لم يكن لها فلسفة قط.

---

(١) هى الفلسفة التى نشأت فى مدارس Schola أو تطورت فيها أو تبناها ودافع عنها خريجو المدارس. وقد كانت كلمة Scholasticus تطلق على المدرس الذى يقوم بالتدريس وعلى خريج المدرسة فى وقت واحد . ولقد انتشرت هذه المدارس فى عهد شارلمان خصوصاً فى فرنسا وألمانيا، وكانت فى معظمها دينية: اما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة .

وكل ما هنالك شذرات متفرقات من الفكر اليونانى تتصالح تصالحاً مؤقتاً مع اللاهوت بطريقة فيها الكثير من التصنع والافتعال .

هذا — كما يقول المؤرخون — هو كل ماخلّفه لنا المفكرون المسيحيون ، فهم يستعيرون من أفلاطون تارة ، ويستعيرون من أرسطو تارة أخرى ، وهم يفعلون ذلك فى الأوقات التى لا يقومون فيها بشىء أشد سوءاً هوالجمع بين أفلاطون وأرسطو فى مركب محال : فهم — كما لاحظ بالفعل جون أف سالسبورى John of Salisbury (١١١٧ — ١١٨٠) فى القرن الثانى عشر — يبذلون جهوداً مضنية للمصالحة بين أموات لم يكفوا قط عن الخلاف وهم أحياء. ويواصل المؤرخون نقدهم فيقولون أننا لا نلتقى على الإطلاق بدافع أصيل يثير التفكير يكون مسيحياً تماماً وخلاقاً ومبدعاً فى وقت واحد ، والنتيجة هى أن الديانة المسيحية لم تسهم بشىء قط فى التراث الفلسفى الذى أنتجته البشرية .

وإذا كان المؤرخون يقررون وقائع تاريخية فإن الفلاسفة يواصلون السير فى نفس الطريق ويقدمون لنا السبب — فإذا لم يكن ثمة فلسفة مسيحية قد ظهرت على مسرح التاريخ ، فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة متناقضة ومستحيلة . ويمكننا أن نضع فى أوائل من يؤمن بهذا الرأى — الفلاسفة الذين يمكن أن نطلق عليهم اسم : « العقليون الخلّص Pure Rationalists — وموقفهم لا يحتاج إلى شرح طويل لأنه معروف ، هذا إذا لم يكن أثرهم قد امتد وانتشر إنتشاراً أوسع بكثير مما نظن عادة . أنهم يؤكدون — باختصار شديد — أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافاً تاماً من حيث الجوهر بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الإطلاق . وهؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم اختلافاً واسعاً حول الجوهر الذى يشكل ماهية الدين ، لكنهم جميعاً متفقون على تأكيد عدم انتمائه إلى ميدان العقل ، وعلى أن العقل من جانبه مستقل أستقلالا تاماً عن الدين . ولما كان نظام العقل وميدانه هو بالضبط نظام الفلسفة وميدانها ، كانت الأخيرة مستقلة بطريقة جوهرية عن كل مالا يكون بذاته متعلقاً بالعقل ، وهى مستقلة بصفة خاصة

عن المســـائل اللامعقولة irrational التى يطلقون عليها إسم : الوحى . . . Revelation . وإذا لم يـكن هناك اليوم شخص واحد يمكن أن يتخيل إمكان قيام علم طبيعة مسيحى ، أو رياضيات مسيحية ؛ Christian mathematic ولا بيولوجيا مسيحية أو طب مسيحى ، فان السبب هو أن علم الطبيعة ، والرياضة ، والبيولوجيا ، والطب ، هى علوم Sciences والعلم — من حيث طبيعته ونتائجه ومبادئه — مستقل استقلالا تاماً عن الدين ،والحديث عن فلسفة مسيحية هو بالمثل — فى رأى هؤلاء الفلاسفة — خلف محال Absurd ؛ وتعبير « الفلسفة المسيحية » تعبير ينبغى أن نتخلص منه تماماً .

وهناك فريق ثالث — إلى جانب المؤرخين والفلاسفة الخلّص — يعارض أيضا إمكان قيام فلسفة مسيحية ، وهذا الفريق الثالث هو « الاسكولائية الجديدة» أو المدرسيين المحدثين Neo-Scholastics. صحيح أنك لن تجد فيلسوفاً واحداً من أتباع الاسكولائية الجديدة يرفض كل علاقة بين الفلسفة والدين ؛ لـكننا فى الواقع نخدع أنفسنا لو افترضنا أن جميع المدرسيين المحدثين يعارضون معارضة مطلقة الموقف العقلى الذى يقفه العقليون الخلص والذى عرضناه الآن تواً ، فعلى حين أنهم يؤكدون صراحة وجود علاقات ضرورية معينة بين الفلسفة والدين ، فإن فريقا منهم يوافق على مقدمات الحجة العقلية ، كما نجد من بينهم فريقاً آخر لديه الشجاعة الـكافية التى تمكنه من قبول النتيجة أيضا . أن ماينـكره هؤلاء هو ان نجد شخصاً مسيحياً قد استطاع أن يبنى بنجاح فلسفة .ما وهم وإن كانوا يؤكدون أن القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas (١٢٢٥ — ١٢٧٤) — قد أنشأ بالفعل فلسفة (وربما كانت هذه الفلسفة هى المثل الوحيد الذى يمكن أن يقدموه لنا) — لـكنها فلسفة أقيمت على أساس عقلى خالص ، ومن هنا يمكن أن نقول أن المدرسيين المحدثين يختلفون مع المذهب العقلى فى الوقائع أكثر من إختلافهم فى المبادىء . وإذا ما كان بينهم أى اختلاف فى المبدأ فإنه لا يمس فكرة الفلسفة ، وإنما يتعلق بالمكانة التى ينبغى أن تشغلها فى سلم العلوم ، فعلى حين أن الفيلسوف العقلى الخالص يضع الفلسفة فى أعلى مكان ويوحد بينها وبين الحكمة فى هوية واحدة ،فإن الاسكولائى

الحديث يجعلها تابعة للاهوت الذى يستحق وحده ـ كما يعتقد ـ اسم الحكمة .
لكننا بهذا الشكل نصل إلى فكرة يكتنفها بعض الغموض وينبغى توضيحها :
فالاسكولائيون المحدثون يجعلون الفلسفة تابعة لعلم اللاهوت ، لكنهم يذهبون
فى نفس الوقت إلى أنها تظل مع ذلك تحمل على وجه الدقة نفس طبيعة الفلسفة
التى لا تعرف حكمة أعلى منها ، فكيف يمكن تفسير هذا الموقف . . ؟

لو سألنا مفكرى العصور الوسطى بأى حق يطلقون على أنفسهم اسم الفلاسفة
فسوف تكون لدينا إجابات تختلف فيما بينها أتم الاختلاف . إذ لا شك أن فريقا
منهم سوف يجيب قائلا : إننا لا نهتم باللقب على الإطلاق . وفى استطاعتنا أن
نقنع تماما بلقب المسيحى ـ وهل هناك لقب آخر غيره يمكن أن يكون أفضل منه .؟
ويمكن أن نسوق هنا كثيراً من رجال الدين المسيحى الذين اعتبروا أنفسهم
خصوماً للجدل وللفلسفة ، وعلى رأسهم القديس برنار (١٠٩١ — ١١٥٣)
St. Bernard ، والقديس بطرس دميانى (١٠٠٧ـ ١٠٧٢) St.Peter Damian .
ولكن حتى لو أننا نحينا جانباً هذه الحالات القصوى ، فإنه من العسير أن نجد ـ
باستثناء الرشديون ... Averroristes ـ من يقبل مشروعية ممارسة العقل ممارسة
فلسفية خالصة وخالية من كل أثر للايمان . ان وجهة النظر المألوفة على نحو ما ظهرت
فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ـ يمثلها أفضل تمثيل القديس أنسلم (١٠٣٣ ـ
١١٠٩) St. Anselm والقديس بونافنتير (١٢٢١ـ١٢٧٤) St. Bonaventure
اللذان يعلنان بحق أنهما إمتداد للقديس أغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) S Augustine
وهما يعتبران ممارسة العقل الخالص ممكنة ـ وهل يمكن أن يشك أحد فى ذلك
بعد أفلاطون وأرسطو ؟ ـ لكنهما لا ينظران إلى الموضوع من زاوية تعريف العقل
بل من زاوية الشروط والأحوال الفعلية للوقائع التى يمارس فيها العقل نشاطه . إن
هناك واقعة فعلية موجودة وهى أنه بين الفلاسفة اليونان وبيننا هناك الوحى
المسيحى ، وهذا الوحى قد عدل وغير بعمق فى الظروف التى على العقل أنه يعمل
فيها ، فما أن يصلك هذا الوحى فكيف يمكن لك أن تتفلسف كما لو لم تكن قد
سمعت عنه قط ؟ إن أخطاء أفلاطون وأرسطو هى على وجه الدقة الأخطاء التى يقع

فيها العقل الخالص. وكل فلسفة تزعم أنها يمكن أن تكفى نفسها بنفسها سوف تقع مرة أخرى فى هذه الأخطاء عينها ، بل ربما تقع فى أخطاء أخرى أشد سوءاً ـ لدرجة أنه من الآن فصاعداً ستكون الطريقة الوحيدة المأمونة هى أن تتخذ من الوحى مرشداً لك ، وأن تبذل جهداً فى فهم مضمونه ـ وهذا الفهم لمضمون الوحى سوف يشكل الفلسفة ذاتها ـ أعنى أن الفلسفة سوف تصبح «الإيمان الذى ينشد التعقل **Fides quaerens intellectum** ـ وهذا هو المبدأ الأساسى للفكر النظرى فى العصور الوسطى كلها. لكن أليس ذلك مجرد خلط مخسب بين الفلسفة والدين .. ؟ وإن كان كذلك ، ألسنا نغامر فى هذه الحالة بتدمير الفلسفة نفسها تدميراً تاماً .. ؟

إن هذه الأسئلة تلقى الضوء على موقف المدرسيين المحدثين الذين عرضنا لهم منذ قليل : فقد شعر فريق منهم بهذا الخطر وأرادوا تجنبه،لهذا رأوا أنه من الضرورى أن يتبنوا ـ ولو جزئياً ـ موقف خصومهم ، فسلموا بالمبدأ ثم شرعوا بعد ذلك فى بيان أن العصور الوسطى لا يمكن أن تفاخر بفلسفة حقة جديرة بالفعل بهذا الاسم. اللهم إلا بفلسفة القديس توما الأكوينى ، أما القديس أنسلم ، والقديس بونافنتير فهما يبدآن من الإيمان ويغلقان على نفسيهما مجال اللاهوت . أما الرشديون فهم ـ من ناحية أخرى ـ يغلقون على أنفسهم مجال العقل الخالص دون أن يلتزموا بالنتائج العقلية بوصفها حقائق ضرورية ، ولهذا يخرجون أنفسهم من دائرة الفلسفة، أما التوماثية Thonism فهى وحدها ـ فى نظر الاسكولائية الجديدة ـ المذهب الذى تستنبط فيه النتائج الفلسفية من مقدمات عقلية خالصة ؛ ويبقى اللاهوت Theology فى مكانه الخاص فى قمة سلم العلوم ، ولما كان يقوم على الوحى الذى يستمد منه مبادءه فإنه يشكل علماً مميزاً يبدأ من الإيمان ولا يستعين بالعقل إلا لكى يعرض مضمون الإيمان أو لكى يحميه من الخطأ . والفلسفة بغير شك تابعة للاهوت . لكن لما كانت الفلسفة لا تعتمد على شىء آخر سوى منهجها الخاص ، ولما كانت تقوم على أساس العقل البشرى،وترجع كل حقيقة إلى الوضوح

الذاتى لمبادئها ودقة نتائجها ، فإنها تصل إلى الاتفاق مع الإيمان بطريقة تلقائية دون أن تجد نفسها مضطرة بأية طريقة إلى أن تشق لنفسها طريقا آخر غير طريقها الأصلى أو أن تحيد عن طريقها المألوف؛ ان اتفاقها مع الإيمان يأتى ببساطة شديدة من أنها تصل إلى مجموعة من الحقائق ، والإيمان هو نفسه مجموعة من الحقائق ، ولما كانت الحقيقة لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة أخرى فإنه لا يمكن أن يكون ثمة تناقض بين الفلسفة والدين .

ولا شك أنه يبقى فارق أساسى بين الاسكولائى الحديث وبين الفيلسوف العقلى الخالص: فعند الأول نجد أن الإيمان موجود بصفة مستمرة؛ وكل صراع بين إيمانه وفلسفته هو بالتأكيد دليل على وجود خطأ فلسفى ، وحين يظهر مثل هذا الصراع فإن عليه أن يعيد إختيار مبادءه وأن يراجع نتائجه حتى يكتشف الخطأ الذى أفسد اتفاق الفلسفة والإيمان .وحتى لو افترضنا أنه لم يصل إلى مثل هذا الاتفاق فإنه لا يقع على الإطلاق فى الخطأ الذى وقع فيه القديس أوغسطين والقديس أنسلم حين طلبا منا أثناء بحثهما عن أدلة وبراهين على وجود الله — أن نؤمن أولا وقبل كل شىء بوجود الله . إن فلسفة الاسكولائى الحديث إذا ما كانت صحيحة فإن ذلك لا يرجع إلى أنها تستند أولا إلى الإيمان ، بل يرجع إلى وضوحها العقلى . وهو إن فشل فى اقناع خصمه فإن ذلك يرجع إلى أنه لم يحاول بإخلاص أن يلجأ إلى الإيمان لتبرير فلسفته ،وليس لأن خصمه لا يشاركه إيمانه ؛ إن حقيقة فلسفته لا تعتمد على الإطلاق على حقيقيه إيمانه .

ما أن نلقى نظرة على فلسفة القديس توما من هذا المنظور حتى تبدأ فى الظهور مجموعة من النتائج المدهشة والضرورية فى آن معاً ؛ إننا نذكر أولا وقبل كل شىء تلك الإحتجاجات القوية التى أثارها الأغسطينيون فى جميع العصور ضد المحاولة التى تقوم بها التومائية والتى تريد بها أن تجعل المسيحية وثنية كما يقولون . واذا كان بعض التومائيين المحدثين ينكرون أن تكون الأغسطينية فلسفة ، فإن أغسطينيى العصور الوسطى أنكروا سلفاً أن تكون التومائية أمينة أو مخلصة للتراث المسيحى .

بل أنهم حين يناقشون قضية من القضايا التومائية التي يعتقدون أنها موضع شك أو قابلة للنقاش فإنهم يصبغون هجومهم بصبغة ذات طبيعة عامة جداً فتراهم يطعنون فى روح التومائية ذاتها ؛ فلو كانت التومائية — على سبيل المثال — مخطئة فى مشكلة الإشراق، ومشكلة العلل البذرية Rationes Seminales[1] أو فى مشكلة قدم العالم ، فإنهم يذهبون إلى القول بأن خطأها هنا إنما يرجع إلى أنها أخطأت أولا فى المشكلة الأساسية وهى العلاقة بين العقل والإيمان ، لأنه منذ اللحظة التى رفضت فيها متابعة القديس أغسطين — الذى يعترف من جانبه بأن الإيمـان هو الذى يرشده — وفضلت أن تتابع بدلاً منه مبادىء أحد الفلاسفة الوثنيين (يقصدون أرسطو) أو شراحه العرب (يقصدون ابن رشد) فإنها أصبحت غـير قادرة على التمييز بين الحق والباطل أو بين الصواب والخطأ . أن العقل حين يلجأ إلى الاعتماد على نوره هو الخاص أو ماينبعث منه من ضوء طبيعى ، فإنه يسهل جداً على مذاهب هى نفسها كاذبة وزائفة فى الواقع — أن تصيبه بالعمى ، وهذا العمى نفسه هو الذى يحجب عنه زيفها .

لـكن كما أن من الأغسطينيين من ينظر إلى التومائية على أنها زائفة لأنها ليست فلسفة مسيحية على الإصالة، فإننا نجد أيضاً من التومائيين من يرد على ذلك بقوله أن ذلك صحيح لـكن ليس بسبب أنها مسيحية : والواقع أنهم مضطرون إلى مثل هذا الموقف ، لأنه ما أن ينفصل العقل عن الإيمان — من حيث ممارسته العقلية — حتى تصبح كل علاقة داخلية بين الفلسفة والديانة المسيحية متناقضة . فلو أنها كانت فلسفة

---

(١) العلل البذرية Rationes Seminoles

حقاً فإن ذلك يرجع ببساطة إلى أنها عقلانية ، لكنها لو كانت عقلانية فليس ذلك على الإطلاق بسبب أنها مسيحية . وينبغى علينا لذلك أن نختـــار . ولن نجد فيلسوفاً توماثياً على الإطلاق يوافق على أن مذهب القديس توما الاكوينى يتناقض فى شىء لامع نص الإيمان ولامع روحه . وإنما سوف نجده يؤكد صراحة أن الاتفاق بين الوحى والعقل هو اتفاق الحقيقة مع نفسهـا . ولكن ينبغى ألا نندهش إذا قبل بعض التوماثيين — بغير قلق ولا ضجر — اللوم الكلاسيكى الذى يوجه إليهم الأغسطينيون : أن فلسفتكم إذن ينقصها كل طابع مسيحى أصيل ! وكيف يمكن أن يكون لها مثل هذا الطابع دون أن تكف عن الوجود .. ؟ أن مبادىء القديس توما الأكوينى الفلسفية هى نفسها مبادىء أرسطو الوثنى أعنى مبادىء رجل لم يكن يعلم شيئاً عن أى وحى ، سواء أكان وحياً مسيحيـاً أو يهودياً . وإذا كانت التوماثية قد أخذت بمذهب أرسطو وطهرته وأكملته وجعلته أكثر دقة واكتمالاً ، فإنها لم تفعل ذلك على الإطلاق بالإلتجاء إلى الإيمان بل بواسطة استنباط النتائج المتضمنة فى مبـــادئه بطريقة أكثر دقة وصحة مما كان فى استطاعة أرسطو أن يفعله لنفسه . وباختصار فإن التوماثية إذا ما نظر إليها من منظور الفكر النظرى الفلسفى فإنها لن تكون شيئاً آخر سوى المذهب الأرسطى مصححاً بطريقة عقلية ومكتملا بطريقة حكيمة . ولم يكن ثمة حاجة بالقديس توما إلى تعميد المذهب الأرسطى لكى يجعله حقيقياً أكثر مما كان ينبغى عليه أن يعمد أرسطو لكى يناقشه فى الفلسفة ؛ فالمناقشات الفلسفية تدور بين رجل ورجل آخر لا بين رجل ورجل مسيحى فالطابع المسيحى لادخل له بمثل هذه المناقشات .

والمحصلة المنطقية لمثل هذا الموقف هى السلب الخالص أو الإنكار الكامل لفكرة الفلسفة المسيحية كلها . ومهما كانت غريبة فإن هناك نفراً على استعداد تام للتسليم بها : فليس هناك فحسب المؤرخون الذين يذهبون إلى أن وقائع التاريخ لا تدلنا على أن المسيحية قد أثرت تأثيراً جاداً فى مجرى الفكر النظرى الفلسفى أو أنهـا أضافت جديداً إلى التراث الفلسفى ، وليس هناك فقط الفلاسفة العقليون الخلص الذين يذهبون إلى عدم إمكان الجمع بين الفلسفة والدين لاختلافهما فى الجوهر

حيث يعتمد أحدهما على العقل والثانى على النقل أو على الوحى — وإنما هناك إلى جانب هذين الفريقين فريق ثالث هو فريق المدرسيين المحدثين الذين يعلنون — صراحة — أن فكرة الفلسفة المسيحية تخلو تماما من كل معنى .

أننا قد نستفيد من الفلسفة لكى نيسر للناس قبول معتقدات دينية معينة ، ونحن فى هذه الحالة إنما نحول الفلسفة إلى علم للدفاع عن الدين . . apologetics . أو قد نوافق على أن يحكم على النتائج العقلية حسب إتفاقها أو إختلافها عن المعتقدات الدينية . ونحن بذلك نلقى بأنفسنا فى أحضان اللاهوت . أو ربما نقول — لكى نتخلص من هذه المشكلات — أن « الفلسفة المسيحية » تعنى ببساطة « الفلسفة الحقة » ، لكن لن يكون ثمة مبرر فى هذه الحالة يجعل إكتشافها قاصراً على المسيحيين ، بل يمكن عندئذ أن يكتشفها المسيحيون وخصوم الديانة المسيحية على السواء . وقد نقول أخيراً إننا حين نطلق على فلسفة ما لقب « المسيحية » فإننا لا نعنى بذلك شيئاً سوى أن هذه الفلسفة تتفق مع الديانة المسيحية ؛ لكن إذا كان هذا الإتفاق مجرد واقعة فحسب، وأنه يرجع إلى النمو العقلى الخالص للمبادىء الأولى ، فإن علاقة مثل هذه الفلسفة بالمسيحية تظل خارجية تماماً كما كانت فى الحالة السابقة . لكن إذا كان هذا الإتفاق يرجع — من ناحية أخرى — إلى جهود خاصة نبذلها لكى نصل إليه ، فإننا بذلك نعود القهقرى إلى علم اللاهوت وإلى علم الدفاع عن المعتقدات الدينية . وهكذا نقع فى حلقة مفرغة ، ويبدو كما لو كنا نبذل جهداً ضائعاً فى محاولة تعريف فكرة متناقضة بألفاظ واضحة متميزة ، أعنى أن فلسفة ما أو نظاماً عقلياً معيناً يراد له أن يكون فى نفس الوقت نظاماً دينياً أعنى أن يعتمد فى ما هيته على أمور لا معقولة وظروف غير عقلية . ومن ثم لماذا لا يقلع الباحث عن هذه المحاولة التى لا ترضى أحداً .. ؟ فالأغسطينية سوف تقبل « الفلسفة المسيحية » إذا ما إرتضت نبذ الفلسفة وقنعت بأن تكون مسيحية فقط . والتومائية الجديدة .. **Neo-Thomism** سوف تقبل الفلسفة المسيحية بشرط أن تتخلى عن المسيحية لتكون فلسفة

فحسب. لكن ألا يمكن أن يكون الأسهل أن نفصل بين هاتين الفكرتين ونسلم العقل للفلسفة ونقيم المسيحية مرة أخرى على الدين .. ؟

حين تتفق ملاحظة الوقائع التاريخية وتحليل الأفكار الفلسفية بهذا الشكل فلا بد أن يكون من العبث أن نبحث أكثر من ذلك عن فرصة أخرى تجعل الفلسفة المسيحية ممكنة . صحيح أن التاريخ لا يقطع بشيء قط وإنما هو يقدم لنا وقائع ومعطيات تاريخية فحسب ، لكن من الصحيح كذلك أن الأفكار تعتمد على هذه الوقائع وأن هذه الوقائع بدورها يحكم عليها على ضوء الأفكار المستخلصة. أن مشكلة « الفلسفة المسيحية » تثير مشكلات متعددة : كيف كانت العلاقة بين الفكر الفلسفي والإيمان المسيحي . ؟ وما هي علاقاتهما المتبادلة ؟ ما الذي أعطاه الواحد منهما إلى الآخر ، وما الذي أخذه منه ؟ إن الإجابة عن هذه المشكلات يعتمد — ولو جزئياً — على وجهة النظر التي تنظر منها إلى الوقائع التاريخية ؛ لكن هذه المشكلات ينبغي على أقل تقدير إثارتها لو أننا أردنا أن تكون مناقشتنا حول مفهوم الفلسفة المسيحية قائمة على أسس جادة ، وإذا ما كان لدينا أدنى أمل في تعريف الفلسفة المسيحية على إفتراض أن الوائع التاريخي يقول أنها كانت موجودة .

لكن هل الواقع التاريخي يظهرنا على وجودها..؟ لقد أنكر مؤرخون ممتازون ذلك أنكاراً تاماً معتمدين على ما تصوروا أنه الطابع العملي للمسيحية في بدايتها والذي يخلو تماماً من كل تفكير نظري كما يقولون .

ولقد بذل هارنوك .. **Harnack** — كثيراً من الجهد لكن ينشر هذه الفكرة . وتابعه في ذلك مؤرخون وكتاب من ألوان تختلف فيما بينها أتم الإختلاف . وسوف نسوق رأينا في هذه الفكرة بشكل صريح وواضح خلال هذا الكتاب . لكن هذه الفكرة تثير مسألة تهدد بالقاء لون من اللعنة

أو الحرمان الديني على المناقشة بأسرها ، ولهذا فسوف أحاول الآن أن أتخلص منها .

ما الذي يريد أن يقوله كل من يقرر أن المسيحية — منذ البداية — كانت غير نظرية على الإطلاق unspeculative .. ؟ لو كان يريد بذلك أن يقول لنا أن المسيحية ليست فلسفة ، فسوف نقول له : نعم ولاشيء أشد وضوحاً من ذلك . لكن لو أراد أن يقول أن المسيحية حتى في المجال الديني الخاص لا تحمل معها أية عناصر « نظرية » أو أية بذور « تأملية » فإنه بذلك يجاوز ما يسمح له التاريخ بأن يقوله . فأين يمكن لنا أن نجد مثل هذه المسيحية العملية التي تخلو تماماً من كل عنصر نظري ؟ أن ذلك يعني أن تعود القهقرى وتتخطى القديس جوستين St.Justin (١٠٣ — ١٦٧).[1] وأن نمزق صفحات كثيرة للغاية مما كتبه الآباء الرسوليون Apostolic Fathers — من الكتابات المسيحية الأولى . وأن نحذف الرسالة الأولى للقديس يوحنا .. S.John وكل ما نبع منها من صوفية تأملية إبان العصور الوسطى ؛ وأن نتغاضى عن وعظ وكرازة القديس يولس St. Paul عن النعمة أو اللطف الإلهي Grace التي سينبثق عنها المذهب الأغسطيني ؛ وأن نختصر انجيل القديس . حنا ، وأن نتجاهل نظرية الكلمة Word التي عرضها في إفتتاحية إنجيله: « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ،وكان الكلمة الله .... » (الاصحاح الأول — الآية الأولى) — بل سوف يكون علينا أن نتجاوز الأناجيل Synoptics وأن ننكر أن يسوع

---

(١) ثالث ثلاثة يطلق عليهم اسم «الحامون عن الدين» (الاثنان الآخران هما اثناجوراس Athenagoras وتاتيان St-Tatian) ولد القديس جوستين في نابلس بفلسطين من ابوين وثنيين ، وقد ترك فلسطين وذهب الى افسس واعتنق فيها الديانه المسيحية ثم قصد الى روان وفتح فيها مدرسة وأخذ يعلم فيها حتى اشتشهد هووستة من تلاميذه ؛ كتب مجموعة من الكتب منها «احتجاج مرفوع الى الامبرطور ومجلس الشيوخ والشعب الروماني والرد على البدع» و «حوار مع ترفون » يحذو فيه حذو محاورة « فيدون » لأفلاطو .

نفسه قد علم الناس شيئاً عن فكرة الأب السماوى ، والإيمان بمماكة لاتفنى وحياة أبدية ؛ كما أنه كان يدعو إلى الإيمان بالعناية الآلهية . الخ .

وعلينا فوق ذلك كله أن نتجاهل أن المسيحية كانت على الأقل فى بدايتها الأولى ترتبط باليهودية إرتباطاً وثيقاً ، وأن التوراة Bible (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) مليئة بكثير من الأفكار عن الله ، والإنسان والعالم ، والعلاقة بين الانسان والله ، أوبين الله والعالم ، وعن الحكمة الإلهية .. الخ . صحيح أن هذه الأفكار لم تكن فلسفية الطابع لكنها لم تكن تحتاج إلا إلى تربة صالحة حتى تصبح ثرية بالنتائج الفلسفية . والقول بأن الكتاب المقدس .. Scripture يخلو من الفلسفة لايبرر النتيجة التى تقول أنه لا يستطيع أن يؤثر فى نمو الفلسفة وتطورها ؛ وإذا كانت الحياة المسيحية فى بدايتها الأولى تشتمل على عناصر نظرية كما تشتمل على عناصر عملية سواء بسواء — حتى ولو كانت هذه العناصر النظرية نظارية فقط بالمعنى الدينى الخالص — فإن إمكان مثل هذا التأثير يمكن فى الحال تصوره .

وإذا كان التاريخ لا يقدم لنا أية عوائق أو موانع فى سبيل دراسة الفلسفة المسيحية ، فإننا نستطيع أن نضيف أنه لا شىء يجعلها عبثاً محالا Absurd بطريقة قبلية apriori من وجهة النظر الفلسفية . لاشىء قط لا من الناحية الفلسفية ولا من الناحية التاريخية يمنعنا من دراسة الفلسفة المسيحية ولا حتى المشاحنات العلمانية التى تحدث باستمرار بين بعض الأغسطينيين وبعض التومائيين وتجعلهما على طرفى نقيض. والحق أن مايجعلهما على خلاف دائم لاسبيل إلى إزالتهوالتوفيق بينهما هو أنهما يعملان — تحت اسم واحد — على حل مشكلتين مختلفين . إن التومائيين سوف يقبلون الحل الأغسطينى للمشكلة بمجرد ما يدرك الأغسطينيون أن العقل عند الرجل المسيحى يتميز تميزاً أساسياً عن الإيمان ، وأن الفلسفة تتميز عن الدين . ومادام القديس أغسطين يعترف هو نفسه بذلك فإن التميزات (بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين) تبدو أغسطينية تماما . ومن ناحية أخرى

فإن الأغسطينيين سوف يقبلون الحل التومائى حين يدرك التومائيون أن العقل عند الرجل المسيحى لا يمكن أن ينفصل عن الإيمان فى مجال ممارسته ، وإذا كان القديس توما يدرك ذلك فليس ثمة ما يمنع الفيلسوف التومائى من أن يفعل ذلك أيضاً . وإذا كانت تلك هى الحال فى وضع الفلسفة المسيحية فإننا نستطيع أن نقول — حتى على الرغم من أننا لم نعرف بعد ما الذى تشكله هذه الفلسفة — أنه لاشىء يبدو متناقضاً فى هذه الفكرة من الناحية النظرية . فهناك على الأقل أساس راسخ نقوم عليه هذه الفكرة وبناء عليه فإنها لن تكون مستحيلة . وأعنى بهذا الأساس الظروف الواقعية الفعلية التى كان لابد لعقل الرجل المسيحى أن يعمل فيها ؛ صحيح أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه بالعقل المسيحى وإنما هناك ما يمكن أن نسميه بالممارسة المسيحية للعقل ، وهذا ماحدث إبان العصور الوسطى حيث استخدم المسيحيون العقل فى فهم وتفسير النصوص والمعتقدات الدينية . لماذا إذن يتحتم علينا أن نرفض قبلياً a priori القول بأن المسيحية ربما كانت قادرة على تغيير مجرى تاريخ الفلسفة حين تفتح أمام العقل البشرى — وبتوسط الإيمان — مناظير جديدة لم تكن تخطر له على بال .. ؟ ذلك افتراض ربما لا يكون قد حدث بالفعل ، لكن ليس ثمة مايبرر — مع ذلك — القطع بأنه لا يمكن أن يحدث ؛ بل أن المرء يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك ويقول : أن النظرة العابرة إلى تاريخ الفلسفة تدعونا بقوة إلى الاعتقاد بأن هذه الواقعة قد حدثت فعلا .

لن نجانب الصواب لو أننا ربطنا ظهور الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر بتطور العلوم الوضعية بصفه عامة ، وعلم الطبيعة الرياضى بصفة خاصة . فهذا العامل هو الذى جعل المذهب الديكارتى يختلف بهذا الشكل الواضح عن ميتافيزيقا العصر الوسيط . لكن لماذا يندر أن يتأمل الباحثون التباين بين الديكارتية وميتافيزيقا اليونان بهذه الطريقة . . ؟ هل يمكن أن نقول بطريقة جادة ان الفلسفة الحديثة من ديكارت حتى كانط ، كان يمكن أن تكون على نحو ما كانت عليه ، لو لم

يكن هناك « فلاسفة مسيحيون » فيا بين نهاية العصر الهيلنستى Hellenistic [1]، وبداية العصر الحديثة . . . ؟ والحق أن العصور الوسطى لم تكن عقيمة مجدبة فى ميدان الفلسفة كما يصورونها، بل ربما كانت الفلسفة الحديثة نفسها مدينة بكثير من مبادئها المرشدة لتأثير المسيحية الغلاب فى هذه الفترة . والفحص السريع للانتاج الفلسفى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل وحتى القرن التاسع عشر، سوف يكشف لنا فى الحال عن خصائص يصعب جداً تفسيرها ما لم نضع فى اعتبارنا الجهد العقلى العظيم الذى بذل فى الفترة التى تقع فيا بين نهاية العصر الهيلنستى وبداية عصر النهضة — أعنى فى الفترة التى تسمى عادة بالعصور الوسطى .

فلنتصفح وعلى سبيل المثال — مؤلفات « رينيه ديكارت Descates (١٥٩٦ — ١٦٥٠) — أب الفلسفة الحديثة، والمصلح الممتاز للفكر الفلسفى الذى كتب عنه الفيلسوف الفرنسى المعاصر أوكتاف هاملان (١٨٥١ — ١٩٠٧) Octave Hamelin يقول : « أنه يأتى تقريباً بعد القدماء — باستثناء نفر قليل من الطبيعيين — كما لو لم يكن هناك شىء بينه وبينهم سوى الفراغ » . فما الذى ينبغى علينا أن نفهمه من كلمة « تقريباً » هذه ..؟ علينا أن نذكر أولا عنوان كتابة « التأملات فى الفلسفة الأولى » : « الذى فيه تتم البرهنة بالدليل الواضح على وجود الله وخلود النفس » [2] . ثم علينا بعد ذلك أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أغسطين، بل وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة . ولن يكون من العسير على الاطلاق أن نبين أن نظريته فى الحرية مدينة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى حول العلاقة بين النعمة وحرية الارادة — وهى المشكلة المسيحية الأصيلة هذا إن وجدت مشكلة

(١) للحضارة اليونانية عصر « هيليني » وعصر هيلنستى : الأول عصر الحضارة اليونانية فى بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام وهو يبدأ قبل القرن السادس ويمتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان . أما العصر الثانى فيبدأ مع فتوحات الاسكندر ويمتد عدة قرون بعده وهو يشمل مدارس أثينا ومدارس الاسكندرية حتى القرن الخامس الميلادى تقريباً .

(٢) ترجمه إلى اللغة العربية أستاذنا الدكتور عثمان أمين . وأصدرته مكتبة الانجلو المصرية.

مسيحية على الاطلاق . و بما كان يكفى أن نشير إلى أن المذهب الديكارتى بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شيء خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة . وخلق كذلك العالم من العدم Nihilo ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل ، وهو فعل ضرورى لبناء الكون إذ لولاه لسقطت جميع الأشياء من جديد فى هوة العدم . وسوف يكون علينا أن نتساءل بعد ذلك عما إذا كان اليونانيون قد عرفوا شيئاً على الاطلاق عن فكرة الخلق هذه . . ؟ والاجابة أن ذلك أمر مشكوك فيه تماماً ، وهذا يعنى أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحى وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة : وأن نشأة الكون عنده Cosmogony لم تضف جديداً من حيث الجوهر بل هى ليست سوى تطور لتعاليم أساتذته من فلاسفة العصور الوسطى فيما يتعلق بأصل الكون. ثم ماذا عساه أن يكون اله ديكارت هذا الكائن القادر على كل شيء ، ذلك الكامل اللامتناهى ، خالق السماوات والأرض ، الذى خلق الإنسان على صورته ، والذى يحفظ الاشياء جميعا بفعل من أفعال الخلق المتصل ـ ماذا عساه أن يكون هذا الاله إن لم يكن هو اله المسيحية على نحو ما نعرفه بكل طبيعته وصفاته التقليدية . .؟ إن ديكارت يؤكد لنا أن فلسفته لم تعتمد على شيء قط من اللاهوت أو الوحى ، وأنه يبدأ ببساطة من تلك الأفكار الواضحة المتميزة التى يكتشفها عقلنا الطبيعى فى نفسه عندما يحلل مضمونه بعناية لكن كيف يمكن أن تتحول هذه الأفكار ذات الأصل العقلى الخالص فتصبح هى نفسها فى كل عناصرها الجوهرية وكأنها تلك الأفكار التى علمتها المسيحية للناس إبان ستة عشر قرنا تحت اسم الايمان والوحى ؟ إن هذا الاتفاق له مغزى هام وهو يوحى بكثير من التساؤلات وهو يصبح أكثر أهمية حين نضيف إلى حالة ديكارت جميع الحالات المماثلة .

فشخصية نقولا مالبرانش N.Malebranche (١٦٣٨ — ١٧١٥) تأتى فى المرتبة الثانية إذا ما قورنت بشخصية أستاذه ديكارت . ومع ذلك فينبغى علينا ألا نتجاهله إن أردنا أن نفهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة ، لأن نظريته فى عدم امكان البرهنة على وجود العالم الخارجى مع نظريته عن الرؤية فى الله وقوله « أن كل ما نتأمله يردنا إلى الله » : قد أدى مباشرة إلى مثالية باركلى

(١٦٨٥ — ١٧٥٣) G.Berkeley ومذهب مالبرانش فى المناسبـات Occasionalism للذى يرى أن المخلوقات ليست عللا ولكنها هى وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق ، هذا المذهب الذى يفترض مقدماً استحالة البرهنة على الأفعال المتعدية التى يؤثر بها جوهر ما فى جوهر آخر ، قد أدت مباشرة إلى النقد الذى وجهه هيوم ضد مبدأ السببية Principle of Causality وماعلينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لنرى إلى أى حـد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش. ولقد كانت تلك لحظة هامة وربما حاسمة ، فى تاريخ الفلسفة الحديثة . وعلينا أن نتساءل الآن : من أين كان يستمد مالبرانش فلسفته ومن الذى كان يلجأ إليه يستمد منه العون . . ؟ لقد كان يلجأ إلى القديس أوغسطين بالقدر الذى كان يلجأ به إلى ديكارت تماماً. صحيح أنه هاجم الاسكولائية — ولقد هاجم ديكارت ربما بقوة أكثر لكن هذا الفيلسوف الحديث لم يوجه اللوم إلى فلسفه العصور الوسطى لخلطها — كما قد نتوقع - بين الفلسفة والدين . وإنما لامها لأنها لم تكن مسيحية بالقدر الكافى ، فغلطة القديس توما الأكوينى — فى نظره — هى أنه تابع أرسطو وابن رشد ، تابع فيلسوفاً وثنيا و «شارحه التعس» بدلا من أن يتابع الممثل الحقيقى للتراث المسيحى ألا وهو القديس أوغسطين . : وليس ذلك نقداً عارضاً للمذهب الاسكولائى وإنما هو طعنة فى صميم القلب . ذلك لأن الاسكولائية لوكانت أوغسطينية أكثر لكانت دينية أكثر، ولكانت بالتالى حقيقية أكثر.

ما الذى كان ينبغى أن تكون عليه الفلسفة المسيحية لكى تكون جديرة حقاً بهذا الاسم . . ؟ عليها أولا وقبل كل شىء أن تعلى من قدرة الله وقوته وأن تعظم مجده ، فهو وجود Being وفاعلية أو كفاية Efficiency بمعنى أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده ، وأن كل ما قد تم عمله فى العالم فهو من صنعه هو وحده . ومن ناحية أخرى : ماهى الأرسططالية والتومائية . . ؟ أنها فلسفات الطبيعة ، أعنى مذاهب تفترض وجود طبائع أو أشكال جوهرية ، أو كائنات ذوات فاعلية وهى نفسها ناتجة من فعل الأجسام ونشاطها ، أى أنها ليست مخلوقة ، ويمكن بالطبع أن نفهم بسهولة كيف أن مذهباً وثنياً مثل مذهب أرسطو لابد أن يعزو مثل هذا الوجود وهذا الاستقلال

وهذه الفاعلية والنشاط إلى الأجسام المتناهية ، ولو أنه واصل السير فى نفس الطريق وعزا معرفتنا بالأجسام إلى وجودها وإلى آثارها فى النفس وانطباعها عليها فليس لنا أن نندهش من ذلك أدنى دهشة. لكن الرجل المسيحى لابد له يقينا أن يستلهم طريقاً آخر أفضل من ذلك !

فإذا ما عرفنا أن فعل « يسبب to Cause يعنى فعل يخلق to Create وأن فعل الخلق خاص بالله ، عرفنا أن القديس توما الأكوينى جعل شغله الشاغل إنكار وجود تلك الطبائع أو الأشكال الجوهرية ذات الفاعلية ، لكى يعزو كل فاعلية لله وحده . وأنه حرص على أن يجعل من الله لا فقط أصل أفعالنا بل أيضاً أصل معارفنا سواء بسواء . وباختصار فإن مالبرانش كان على يقين من أن الفاعلية هى كمال من كمالات الله، وكذلك الحقيقة ، وفعل الخلق، والقدرة على كل شىء، تلك عناصر أساسية فى نظره لكل فلسفة تريد أن تكون مسيحية حقيقة .

واليسير للغاية أن نسوق أمثلة لا حصر لها تبين لنا إلى أى حد كان خيال الميتافيزيقين الكلاسيكيين مأخوذاً بطريقة مطلقة بفكرة الإله الخالق كما وردت فى الكتاب المقدس . ولن يكون من الانصاف أن نذكر بيزبسكال B. Pascal (٦١٣ — ١٦٦٢) مادمنا فى هذه الحالة لن نفعل شيئا سوى أن نسوق القديس أوغسطين . لكن فلنقف قليلا عند الفيلسوف الألمانى جوتفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦ — ١٧١٦) G. W. Leibniz الذى درس الفلاسفة المدرسيين فوجد عندهم على حد تعبيره : « تبراً مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه ». ترى ما الذى كان يمكن أن يبقى من مذهب ليبنتز لو أننا حذفنا منه العناصر المسيحية الأصيلة ..؟ ولا حتى مشكلته الأساسية ، وهى مشكلة أصل الأشياء ، وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل . إن ليبنتز يفتتح كتابه : « أحاديث فى الفلسفة الأولى » بفكرة الموجود الكامل هذه — وهذا الكتاب له أهمية كبرى بين مؤلفات ليبنتز — ثم يختتم الكتاب بتبرير العناية الإلهية بالإلتجاء إلى الإنجيل يقول : « لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل عن هذه الحقائق ، يسوع وحده هو الذى عبر عنها بطريقة إلهية ، وبطريقة واضحة جداً . ومألوفة للغاية ، لدرجة أن أبسط العقول

تستطيع إدراكها ، كما أن إنجيله غير تماما وجه الأرض » فهل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه خليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شيء سوى الفراغ . . ؟ ألم يكن هاملان مبالغاً أشد المبالغة فى عباراته التى أسلفناذكرها..؟ ويمكن للمرء أن يقول الشيء الكثير عن الفيلسوف الألمانى العظيم أمانويل كانط I.Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) اذا ما تذكرنا كتابه « نقد العقل العملى » ، وإذا ما تخلينا عن التوحيد بينه وبين كتابه « نقد العقل الخالص » : والواقع أننا نستطيع أن نقول نفس الشيء عن بعض الفلاسفة المعاصرين .

هناك واقعة تجدر ملاحظتها وهى أنه إذا كان الفلاسفة المعاصرون قد كفوا عن الاستعانة بكتاب أوغسطين « مدينة الله » وعن الالتجاء إلى الإنجيل كما كان يفعل فيلسوف مثل ليبنتز بغير تردد — فإن ذلك لا يعنى أنهم قد أفلتوا من تأثيرهما ، فكثير من هؤلاء الفلاسفة يعيشون بما اختاروا نسيانـــه ، وسوف أكتفى بأن أذكر مثالا واحدا فحسب لكنه مثال متميز جداً وهو مثال الأستاذ و . ب . مونتاجيو W.P. Montague الذى صدر كتابه « الاعتقـــاد طليقاً Belief Unbound » منذ وقت قريب . وهو فيه يسجل كيف تبزغ الفروض الساذجة تلقائياً فى وعى البشر فى عصور التاريخ البدائية ، ثم يشير إلى ظاهرة غريبة مازالت ترى حتى الآن :«ربما كان أغرب الظواهر وأكثرها تخلفا فى الثقافة البشرية كلها ، تكمن فى ترجمة الافتراضات الساذجة التى كان يفترضها أسلافنا الجهلاء إلى معتقدات دينية ينشرها الله العالم بكل شيء » .

وهكذا فإن الكتاب المقدس الذى يبشر بالوحى الإلهى وبعلم الله وقدرته ليس إلا مجموعة من المعتقدات الشعبية . أعنى لونـــا من الفلكلور المقدس ! وهكذا أيضا يتحول الإيمان إلى رق ، والاعتقاد إلى عبودية وهى العبودية التى يود « مونتاجيو » أن يرانا متحررين منها ، ويساعدنا على أن نحرر أنفسنا منها. ونحن فى سبيل هذا التحرر نحتاج إلى تصور بروميثيى[1] لله ؛ وهذا التصور :

---

(١) كان بروميثيوس Prometheus فى الميثولوجيا اليونانية أحد الأبطال (ويقال =

«يعنى أن روح الله القدوس التى لابد للمرء أن يشعر بها لا تعمد إلى تشجيعنا وتقويتنا فى حالات ضعفنا فحسب ، ومواساتنا لتهدىء من روعنا فى حالات الحزن والألم فقط . . وإنما تهبنا القوة والضياء والمجد أكثر مما نمتلكه بالغاً ما بلغ مقدار ما امتلكناه» .

والواقع أنه لو كانت هذه هى الديانة الحديثة التى يبشر بها الأستاذ «مونتاجيو» — الديانة المتحررة من الفلكلور والكتاب المقدس المسيحى — فأولى لجامعة ييل Yale أن تستبدل بمحاضراته مجموعة من القراءات العامة من القديس بولس ، والقديس يوحنا . وإذا كان الإله الجديد يختلف عن الإله القديم من حيث أنه يؤكد الحياة بدلا من أن يحتقرها وينكرها فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل عن الأفكار المسيحية التى مازالت مترسبة فى ذهن مونتاجو وفى ذهن العقل المعاصر كله . والواقع أن ديانة مونتاجيو الجديدة ليست إلا خليطاً من فلكلور الكتاب المقدس والفلكلور اليونانى إذ يحمل مؤلفها فى أعماقـــه ذكريات معينة وأفكاراً غامضة تشربها فى طفولته من الأناجيل لكنه نسيها الآن فاعتقد أن هذه الأفكار أفكار فلسفية جديدة فيها جدة وأصالة لكننا نعتقد من ناحية أخرى أنها نفس الأفكار التى تعلمها فى الصغر وأن شيئاً فى داخل أعماقه يرفض نسيانها .

نخلص من ذلك كله إلى القول بأن هناك أسبابا تاريخية وجيهة تجعلنا نتشكك فى الإنفصال الكامل بين الفلسفة والدين فى القرون التى تلت العصور الوسطى . وربما كان لدينا الحق — على أقل تقدير — أن نتساءل عما إذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية لم تتغذ على جوهر الوحى المسيحى أكثر مما يظن المرء عادة . والواقع أنه إذا كانت الفلسفة الخالصة قد استمدت بعض أفكارها من الوحى المسيحى ، وإذا كان شىء ما من الكتاب المقدس ومن الأناجيل قد انتقل إلى الميتافيزيقا ، وباختصار إذا كان لا يمكن أن نتصور أن مذاهب ديكارت ، ومالبرانش ، وليبنتز كان يمكن أن تكون على ما هى عليه فى الواقع لو لم تتأثر قط بالديانة المسيحية عندئذ يصبح من المرجح للغاية ألا تكون الفلسفة المسيحية بغير معنى حقيقى .

= أحد الآلهة) الذين ساعدوا الانسان . فهو الذى سرق النار من السماء ليعطيها للانسان . وعاقبه زيوس Zeus رب الأرباب بأن شدوثاقه إلى أحد الأعمدة وأرسل اليه نسراً ضخما يلتهم كبده كل يوم ، وفى المساء يظهر له كبد آخر . وهكذا حتى ذبح هرقل النسر وخلص بروميثيوس . ومايريد أن يقوله مونتاجيو هو أننا نريد الها نصيراً للانسان أو تصوراً متحرراً له .

هناك موقفان مختلفان لا يزالان ممكنين أمام كل من يقتنع بهذه الحقيقة ، فهو إما أن يسلم مع أوجست كونت بأن الميتافيزيقا سوف تسقط فى زوايا النسيان ، ومعها كل ألوان اللاهوت التى لم تكن سوى ظل لها ، أو أن يسلم بأن اللاهوت طالما أنه يبقى حياً بعد أن تقام عليه صلوات الموت — فإننا يمكن أن نفترض أنه سوف يستمر فترة طويلة يغذى الميتافيزيقا ويلهمها . ويبدو أن توقع إتخاذ الموقف الثانى هو الأكثر ترجيحاً ، لأنه يتفق مع الحيوية الدائمة للمسيحية ، ومن ثم فليس ثمة ما يبرر ضجر الذين يؤمنون بمستقبل الميتافيزيقا . ولكن مهما يكن من أمر المستقبل فإن أمامنا الآن دروس الماضى . وكما لاحظ « لسنج Lessing » بعمق : « إن الحقائق الدينية العظمى لم تكن عقلانية عندما أوحى بها ، وإنما أوحى بها حتى يمكن أن تصبح كذلك .. » . وربما لا تكون كل الحقائق الدينية كذلك ، وإنما بعضها فحسب . والواقع أن هذه العبارة تحمل كل مضمون السؤال الذى سوف تحاول المحاضرات التالية أن تجيب عليه . وأول مهمة سوف نأخذ على عاتقنا القيام بها هى أن نتوجه بسؤال الفلاسفة المسيحيين أنفسهم وهذا ما سنفعله حين نوجه إليهم السؤال الآتى : ما هى الميزات العقلية التى يمكن أن يظفر بها المرء حين يتجه إلى الكتاب المقدس وإلى الأناجيل ويجعلهما مصادر الالهام الفلسفى .. ؟

الفصل الثانى

« فكرة الفلسفة المسيحية »

الفصل الثانى

« فكرة الفلسفة المسيحية »

ما أن توضع المشكلة على نحو ماوضعناها الآن توآ ، حتى نستطيع بأبسط المناهج أن نقف على السبب الذى يجعل كثيرا من المثقفين والمتخصصين فى مذاهب القدماء يقررون — فجأة — التوجه إلى المسيحية . والحق أننا نجد — حتى فى أيامنا هذه — كثيرا من الفلاسفة يتجهون فيما يبدو نحو المسيحية بحثا عن حل أكثر إقناعا — للمشكلات الفلسفية — من الحلول التى تقدمها الفلسفة ذاتها . لكننا لو أردنا أن ننظر إلى المسألة نظرة موضوعية — أعنى نظرة لاتتعلق بمصالحنا الشخصية أو أهوائنا الذاتية — فسوف يكون من الأفضل أن نعود القهقرى إلى الأصول الأولى . فلو أننا قلنا أن المسيحية ساعدت الفلاسفة فى الوصول إلى حقائق عقلانية تفوق ما إستطاعوا أن يبلغوه عن طريق الفلسفة ذاتها ، فإن حقيقة هذه المساعدات لايمكن أبدا أن تكون بمثل هذا الوضوح الذى كانت عليه فى اللحظة التى قدمت فيها . لذلك دعنا ندنو من الفلاسفة الأول الذين إتجهوا نحو المسيحية ونسألهم : ما الذى عاد عليهم بوصفهم فلاسفة من إتجاههم مثل هذا الاتجاه المسيحى .

والواقع أننا ينبغى علينا أن نقول أكثر من ذلك أنه لكى تكون مناقشة هذا الموضوع مقنعة حقا ومثمرة فعلا ، فإن علينا أن نعود القهقرى إلى ماوراء فلاسفة المسيحية الأول، فأقدم شاهد لم يكن فيلسوفا ومع ذلك فقد سيطر فكره على التطور التالى للأفكار المسيحية كلها .

ونحن نشير بذلك — بالطبع — إلى القديس بولس St. Paul إذ يمكن أن يقال أنه هو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله وأن

المفكرين المسيحيين الذين جاءوا بعده لم يفعلوا شيئا أكثر من استخراج النتائج المترتبة على هذه القواعد . ولم تكن المسيحية عند القديس بولس فلسفة قط وإنما هى دين ، فهو لايعرف شيئا ، ولا يعلم شيئا ، ولا يكرز أو يعظ بشىء اللهم إلا بشىء واحد هو : يسوع المسيح مصلوبا ومخلصا ومفتديا الخطاة بنعمة منه . ومن ثم فلا بد أن يكون الحديث عن فلسفةالقديس بولس حديثا بغير معنى.وإذا ماوجدنا بعض الشذرات من الفلسفة اليونانية مطمورة فى كتاباته : فإما أن تكون هذه الشذرات قد جاءت عرضا فى كتاباته أو أنها فى أغلب الأحوال — قد أصبحت عناصر متكاملة فى مركب دينى يحور معناها تحويراً تاماً . فمسيحية القديس بولس ليست فلسفة تضاف إلى الفلسفات الأخرى ، كلا ، ولاهى فلسفة لابد أن تحل محل الفلسفات الأخرى ، وإنما هى دين ينسخ كل مايسمى عادة بالفلسفة ، ويعيننا من عناء البحث عن فلسفة ما . ذلك لأن المسيحية هى طريق للخلاص ، ولذلك فهى شىء آخر غير المعرفة ،وهى أكثر من أن تكون تخطيطا لها ، وفى إستطاعتنا أن نقول إنك لن تجد أحدا من المسيحيين كان على وعى بهذه الحقيقة أكثر من القديس بولس .

وكما يقول فى رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس إن الوحى الجديد قد أتى بحجر عثرة أو هو يقف كالعثرة بين اليهودية والهيلينية ، فاليهود يسعون إلى الخلاص عن طريق المشاهدة الحرفية للناموس.. Law (أى القانون الإلهى) — وبإطاعة وصايا الله الذى تتجلى قدرته فى معجزات تشهد بمجده . واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق بالارادة الطيبة وباليقين الذى يقدمه النور الطبيعى للعقل . فما الذى جاءت به المسيحية لأولئك وهؤلاء ؟ جاءت بفكرة الخلاص عن طريق الإيمان بالمسيح المصلوب ، أعنى أنها أتت بعثرة **Scandal** لليهود الذين يسألون عن علامة على القوة أو آية تدل على القدرة ، حين قدمت لهم الله المتواضع الضعيف ، الذى هو فضيحة فى نظر اليهود . وكانت المسيحية من ناحية أخرى جهالة عند اليونانيين الذين يسعون إلى بلوغ الحقائق الواضحة المعقولة فجاءت تقدم لهم فكرة — لا معقولة هى فكرة الله — الإنسان ، الذى مات على الصليب ، والذى قام من جديد من بين الأموات لينقذنا ويخلصنا . ليس ثمة

شيء إذن لدى المسيحية تعارض به حكمة العالم سوى سر المسيح الملغز الذى لا يمكن النفاذ إليه : « لأنه مكتوب : سأبيد حكمة الحكماء ، وأرفض فهم الفهماء ، أين الحكم ، أين الكاتب أين مباحث هذا الدهر ، ألم يجهل الله حكمة هذا العالم ، لأنه إذا كان العالم فى حكمة الله لم يعرف الله إلا بالحكمة استحسن الله أن يخلص المؤمنين بجهالة الكرازة ، لأن اليهود يسألون آية ، واليونانيين يطلبون حكمة ، ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوباً لليهود عثرة ، ولليونانيين جهالة . وأما للمدعوين يهوداً ويونانيين فبالمسيح قوة الله وحكمة الله ، لأن جهالة الله أحكم من الناس ، وضعف الله أقوى من الناس »(١)

لاشيء يمكن أن يكون أشد وضوحاً ولا أكثر حسماً من هذه العبارات التى تستبعد الفلسفة اليونانية بطريقة خالصة وبسيطة لصالح الإيمان الجديد . ومن ثم فإننا ينبغى ألا نسيء تلخيص فكر القديس بولس فى هذه النقطة الأساسية فنقول أنه يعنى بذلك أن الإنجيل ليس حكمة ، ولكنه طريق للخلاص فحسب ، لأن مثل هذا التفسير لعباراته لابد أن يكون — بمعنى ما — غير دقيق تماماً : فالقديس بولس بنفس الفعل الذى يعلن به إفلاس الحكمة اليونانية ، يقترح أن نستبدل بها حكمة أخرى ، وهى شخصية يسوع المسيح نفسها ، ومن ثم فإن ما يقصده حقا هو أن ننحى جانبا حكمة اليونانيين الظاهرية التى هى فى حقيقتها جهالة وحمق ، لكى يشق بدلا منها طريقاً لجهالة المسيحية الظاهرية والتى هى فى حقيقتها حكمة . ومن هنا فبدلا من القول بأن القديس بولس يذهب إلى أن الإنجيل خلاص وليس حكمة ، علينا بالأحرى أن نقول أن الخلاص الذى يكرز به هو — فى نظره — الحكمة الحقيقية . وهى حكمة حقيقية بالضبط لأنها خلاص .

لو أننا سلمنا بهذا التفسير الذى يذهب إلى أن ما كان يقصده القديس بولس هو استبدال حكمة الخلاص بحكمة اليونانيين ، فإن ذلك يعنى أن مشكلة الفلسفة

---

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس — الإصحاح الأول من ١٩ — ٢٥ .

المسيحية قد أصبحت منتهية أعنى إنما حلت من حيث المبدأ ، لكنها تبقى مع ذلك موضع شك من حيث النتائج التي تنتج عنها . إنما أرسى القديس بولس قواعده، وهو مالا يستطيع أن يحاول فيه أى شخص مسيحى حتى الآن هو ما يأتى : ان معنى أن يكون لديك إيمان بيسوع المسيح هو أن تبلغ الحكمة ، بمعنى أن الإيمان فيما يتعلق بالخلاص — يعفينا تماما من كل حاجة إلى الفلسفة وربما نقول أكثر من ذلك أن القديس بولس يعبر عن موقف هو على وجه التحديد نقيض الموقف الذى عبر عنه جوته فى المثل السادس والثلاثين بعد المائة بقوله: —

من يمتلك العلم والفن

يمتلك أيضـــاً الدين

ومن لا يمتلك أياً منهما

لا يستغنى عن الدين

على العكس ، لو كان لدينا دين ما ، لكان لدينا كذلك الحقيقة الجوهرية للعلم ، والفن ، والفلسفة ، ولا شك أن هذه الأفرع من المعرفة تمثل جوانب رائعة لكنها لا تصلح سوى أن تكون عزاءاً فقيراً لكل من لا دين له . ولو صح ذلك لكان وجود الدين يعنى وجود كل شيء ، وامتلاكه يعنى امتلاك كل شيء وآخر وهذا أمر يفتقر إلى للبرهنة . ومن هنا فإن رسولا مثل القديس بولس قد يقنع بالتبشير به ، لكن الفيلسوف سوف يطالب بما يؤيد هذا الرأى. فليس يكفى أن نقرر أن المؤمن فى استطاعته أن يستغنى عن الفلسفة لأن مضمون الفلسفة بأسره ،وأكثر منه أيضاً ، موجود ضمناً داخل إيمانه أو هو فى جوف اعتقاده ، لا يكفى أن نقول ذلك لأن الأمر يحتاج إلى برهان ، وعلى الرغم من أن البرهنة لا بد أن تمثل بغير شك طريقاً للقضاء على الفلسفة وإلغائها ، فإن البرهان يمكن أن يكون — بمعنى ما — أفضل طريق إلى التفلسف .

فما هى الميزات الفلسفية التى اعتقد شاهدونا الأوائل أنهم ظفروا بها من إتجاههم نحو الفلسفة ؟؟ ..

أقدم شاهد يبلغه علمنا ، وهو فى نفس الوقت الشاهد النموذجى ، هو القديس جوستين St. Justin الذى يقدم لنا فى كتابه «حـــوار مع تريفون» Dialogue with Trypho — شرحاً حياً للغاية وتصويراً بارعاً لتحوله هو الخاص تجاه الفلسفة ، فغاية الفلسفة — كما يتصورها — هى أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله . ولقد جرب جوستين أولا اعتناق المذهب الرواقى Stoicism ، ولـكنه فيما يبدو إلتقى بأحد الفلاسفة الرواقيين الذى كان مهتماً بالحياة العملية والأخلاقية أكثر من اهتمامه بالمسائل النظرية ولقد اعترف له هذا الفيلسوف أنه لم يعتبر معرفة الله مسألة ضرورية على الإطلاق ، ثم إلتقى بعد ذلك بفيلسوف مشائى (أى من المؤمنين بمذهب أرسطو) بعد أن ترك هذا الفيلسوف الرواقى ، لكن الموضوع الأول الذى بدأ هـــذا الفيلسوف المشائى يناقشه مع جوستين هو الاتفاق أولا على ثمن الدروس التى سوف يعطيها له . وهو موقف نظر إليه جوستين بازدراء لأنه لا يليق بالفلاسفة على وجه الخصوص . أما الأستاذ الثالث الذى تعرف عليه جوستين بعد ذلك فهو فيلسوف فيثاغورى ، لكنه لم يستمر معه طويلا إذ سرعان ما رفض مواصلة الدروس حين علم أن جوستين لم يدرس الموسيقى والفلك والهندسة وهى كلها علوم تمهيدية كانت الفيثاغورية ترى أنها ضرورية لدراسة الفلسفة . ولقد كان الأستاذ الأفلاطونى الذى تعرف عليه بعد ذلك خيراً منهم جميعاً ، وكتب جوستين يقول ، « قضيت معه وقتاً طويلا قدر إستطاعتى ، وهكذا تقدمت بعض الشىء ، وكل يوم أتقدم أكثر . لقد سحرنى تماماً فهم العالم اللامادى ، كما أن تأمل الأفكار زود روحى بأجنحة حتى أننى — بعد قليل من الوقت — ظننت أننى أصبحت حكيماً . ولقد كنت أحمقاً للغاية حتى أننى أعتقدت أننى على وشك أن أرى الله ، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون » كان كل شىء يسير مع ذلك سيراً حسناً إلى أن إلتقى « جوستين » بعجوز وقور سأله عن الله ، وعن النفس ، وكشف له عن كثير من المتناقضات التى كان يقع فيها : وعندما سأله جوستين من أين أتى بهذا العلم الغزير عن هذه الموضوعات جميعاً ، أجاب الرجل العجوز : « فى الأزمنة السحيقة ، كان يعيش قوم سعداء منصفون يحبهم الله وكانوا يتحدثون إلى الروح القدس وينبئهم بأمور كثيرة حدثت بعد ذلك ونحن نطلق على هؤلاء القوم اسم الأنبياء . . . كتاباتهم لا تزال موجودة ،

ومن يقرأها وهو مؤمن بها يظفر بألوان كثيرة ومختلفة من المنافع فيما يتعلق بالبداية والنهاية فى آن معاً ، وعن كل ما ينبغى للفيلسوف أن يعرفه ، أنهم لا يتحدثون بالبرهان لأنهم أعلى من كل برهان أنهم شهود عدول على الحقيقة ». وعندما أصاخ جوستين السمع إلى هذه الكلمات اشتعل قلبه بداخله وكاد أن يحترق ، ولقد كتب يقول : « عندما أدرت هذه الكلمات فى رأسى ، بدا لى أنه ها هنا توجد الفلسفة الوحيدة المؤكدة والنافعة . وعلى هذا النحو ، ولهـــذا السبب أصبحت فيلسوفاً » ..

ونحن لا نريد أن نبالغ فى أهمية هذه الكلمات : وإذا كنت قد عرضت بشىء من التفصيل للتجربة الشخصية للقديس جوستين فما ذاك إلا لأنه عاش فى القرن الثانى مباشرة ، وهو لهذا سوف يلقى ضوءاً قوياً على جميع تلك العناصر التى بدونها لن يكون هناك حل لمشكلة الفلسفة المسيحية ، فها نحن أولاء أمام رجل يبحث عن الحقيقة بواسطة العقل وحده ، ولكنه يفشل فى العثور عليها ، وحين يقدمها له الإيمان يقبلها بغبطة لأنه يجد أنها تشبع عقله وترضى قلبه . ومن هنا كانت تجربة جوستين تهذيبية من زاوية لم يلتفت إليها هو نفسه ، فهى تدلنا على أننا نستطيع عن طريق المسيحية أن نصل إلى الحقائق الفلسفية إلى جانب أمور أخرى كثيرة ، ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نبلغ الحقائق الفلسفية بواسطة مناهج غير فلسفية ، فالعقل الحائر المضطرب يرده الوحى إلى النظام ، ولما كان الفلاسفة قد جربوا جميع الاتجاهات،وجابوا كل الطرق دون أن يخشوا الوقوع فى المتناقضات ، فقد اعتادوا أن يطلعوها على قدر لا بأس به من الحقائق لكنهم يقدمون إلينا هذه الحقائق بلغها الكثير من الأمور الكاذبة . صحيح أن ما عرفوه كان جانباً جزئياً من الحقيقة لكن كيف تسنى لهؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا هذا الجانب من الحقيقة ؟ ..

أول جواب لهذا السؤال هو الذى قدمه فيلو Philo السكندرى اليهودى وهو حل بسيط وساذج لكنه سحر الخيال المسيحى وعده لفترة طويلة حلا مدهشاً ، مع أن ثروة هذا الحل كلها تكمن فى سهولته — وهو يتلخص فى أن الكتاب

المقدس سبق من الناحية الزمنية المذاهب الوثنية ، وأن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة ، أخذوها مشوهة وأساءوا إليها حين خلطوها بقدر كبير من أخطائهم هم أنفسهم . وعلى كل حال فليس ثمة برهان مباشر على هذه القضية : ومع ذلك فقد استمر هذا الحل قائما فترة طويلة ، ومن المحتمل ألا يكون قد انتهى حتى الآن ، وإن كان قد اضطر إلى أن يحكى مكانه بالتدريج لحل آخر أكثر منه عمقاً ، وربما أقدم منه وهو الحل الذى وجد عند جوستين .

والواقع أننا نستطيع أن نقول أن بذور هذا الحل الجديد موجودة بالفعل عند القديس بولس نفسه ، فهو رغم إدانته للحكمة الكاذبة عند اليونانيين فإنه لم يدن العقل ولكنه إهتم على العكس من ذلك بأن يتعرف على كيفية وصول الإنسان إلى الله عن طريق المعرفة الطبيعية حتى عند الأميين أو الوثنيين . وهو حين يؤكد فى رسالته إلى أهل رومية أن : « معرفة الله ظاهرة فيهم لأن الله أظهرها لهم ، لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركة بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنهم بلا عذر »[1] أى أن قدرة الله ظاهرة فى المخلوقات وأن قدرته الأبدية يمكن التعرف عليها إذا ما تأملنا مخلوقاته — فانه يؤكد بذلك أن ليس لليونانيين أى مبرر فى ألا يعترفوا بحقيقة الله ، وذلك يعنى إمكان المعرفة الخالصة لله عند اليونانيين ، وهو يرسى فى نفس الوقت قواعد كل لاهوت طبيعى سيظهر فيما بعد فى قلب المسيحية . ولن تجد فيلسوفاً منذ أوغسطين حتى ديكارت إلا واستفاد من هذا النص : فقد أصبح القانون الطبيعى قانوناً إلهياً وأصبحت المعرفة الطبيعية يمكن أن تتفق مع الوحى المسيحى . وفضلا عن ذلك فهو يعلن فى نفس الرسالة : « الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو فى الناموس فهؤلاء إذ ليس لهم لناموس هم ناموس لأنفسهم ، الذين يظهرون عمل الناموس مكتوباً فى قلوبهم شاهداً أيضا ضمائرهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة »[2] ومعنى ذلك أن الأمم التى حرمت من القانون اليهودى أو جدت قبل أن يأتى الوحى المسيحى ، هم قانون أنفسهم مادام ضميرهم

---

(١) رسالة بولس الرسول الى أهل رومية — الاصحاح الأول آية ١٩ — ٢٠ .

(٢) رسالة بولس الرسول الى أهل رومية — الاصحاح الثانى آية ١٤ — ١٥

سوف يتهمهم أو يعذرهم يوم الدينونة . ومعنى ذلك أن القديس بولس يعترف ضمناً بوجود القانون الطبيعى الأخلاقى أو هو بالأحرى يسلم بإمكان المعرفة الطبيعية للقانون الأخلاقى . صحيح أن بولس الرسول لم يسأل ذلك السؤال النوعى الخالص — ولكن سوف يصبح من المستحيل من الآن مضاعداً ألا بأله وهو : ما هى العلاقه بين المعرفه العقلية عن الحق والخير التى منحها الله للإنسان، وبين المعرفة المنزلة التى أتى بها الإنجيل وأضيفب إلى المعرفة الأولى .. ؟ ذلك على وجه الدقة هو السؤال الذى طرحة جو ستين وأجاب عليه .

لقد سأل جو ستين نفسه : قبل مولد يسوع المسيح — قبل الآن بنحو مائة وخمسين سنة — وجدت أمم كثيرة فكيف أنظر إليهم ؟ هؤلاء البشر الذين عاشوا بلاعون من الوحى المسيحى ولا مساعدة من يسوع ، هل نعتبرهم جميعاً مذنبين أم أبرياء .. ؟ إن افتتاحية إنجيل القديس يوحنا توحى بالجواب : يسوع هو الكلمة ، والكلمة كان عند الله وكان الله الكلمة . والإنجيل يقول لنا إن الكلمة تلقى نورها على الإنسان بمجرد ولادته أنها تنير طريق كل إنسان يأتى إلى العالم ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها . ومعنى ذلك إننا ينبغى أن نسلم — بشهارة من الله نفسه — أن هناك وحياً طبيعياً أو كشفاً طبيعياً للكلمة ، فالكلمة إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتى فى صورة المسيح : أعنى قبل أن يصبح المسيح جسداً ويعيش بيننا ، وفضلا عن ذلك فما دامت الكلمة هى المسيح فان الناس فى مشاركتهم لنور العالم إنما يشاركون فى نور المسيح، ومعنى ذلك أن أولئك الذين يعيشون طبقاً للكلمة وباتفاق معها ، سواء أكانوا وثنيين أم يهود ، هم أن أردنا الدقة ، مسحيون : على حين أن أولئك الذين — من ناحية أخرى -- يعيشون فى حمأة والرزيلة ، ويهملون ما تعلوه من نور الكلمة هم الأعـــداء الحقيقيون المسيح حتى قبل أن يأتى . ويوضح من ذلك لأمكن أن نقول أن موقف القديس بولس ظل من الناحية المادية كما هو ، وان اعتراه تغيراً روحياً ، فعلى حين أن بولس الرسول . استنزل على الوثنيين وحياً طبيعياً يدينهم حينما قال أنه لاعذرلهم لوجود القانون الطبيعى ، فان القديس « جوستين » يقدم إليهم الوحى الطبيعى الذى يخلصهم . وبهذا الشكل أصبح سقراط مسيحياً مخلصاً حتى أننا ينبغى ألا نندهش حين يسلمه الشيطان إلى الهلاك فيستشهد فى سبيل الحقيقة . ولم يكن

جوستين بعيداً عن أن يقول مع أرازموس Erasmus « سقراط ، أيها القديس، صلى من أجلنا » ...!

ومنذ هذه اللحظة الحاسمة قبلت المسيحية المسئولية كاملة عن التاريخ البشرى السابق كله ، لكنها تذهب كذلك إلى القول بأن جميع الشرور التى إقترفها البشر إنما اقترفوها ضد الكلمة ، والعكس : كل خير تم فى هذه الدنيا ، قد تم بمساعدة الكلمة التى هى المسيح . ومن ثم فإن الحقيقه كلها تصبح مسيحية : وكل ما قيل من حديث طيب هو كلامنا . وباختصار كل الأشياء الخيرة ، أو الأمور الحقيقة التى ظهرت قبل نزول الوحى السماوى هى جزء من المسيحية : وكل الحقائق اليونانية هى حقائق مسيحية كذلك : هيراقليطس واحد منا ، وسقراط ينتمى إلينا ، لأنه عرف المسيح معرفة جزئية بفضل جهد عقلى أصله موجود فى الكلمة. والرواقيون أتباعنا أيضا ، ومع الرواقيين جميع أولئك الفلاسفة العظام الذين تكمن فهم بالفعل بذور تلك الحقيقة التى كشف عنها الوحى لنا اليوم بتمامها وكما لها .

غير أننا ينبغى أن نلاحظ أنه ليس من شأن هذه النظرة أن يرفع من شأن الفلسفة فوق الإيمان ، بل لايزال موقف القديس بولس قائماً كما هو إذ يمكن أن يقول معه أن الإيمان بالمسيح يغنى تماماً عن الفلسفة ، وأن الوحى المسيحى ينسخها : لكنه ينسخها لأنه يحققها : وهكذا نجد قلباً مثيراً للمشكلة يقدر ما هو ضرورى ، فلو كان ماهو حقيقى فى ميدان الفلسفة ليس إلا هاجساً فى المسيحية ، عندئذ فإن الرجل المسيحى — لأنه مسيحى فانه يمتلك كل ما كان ، وكل ماسيكون حقيقيا فى ميدان الفلسفة . وبعبارة أخرى ، فإن الموقف العقلى المفضل لن يعود بعد ذلك هو موقف ذلك الفيلسوف العقلانى وإنما سيصبح موقف الرجل المؤمن: والموقف الفلسفى المفضل أكثر لن يكون هو موقف الفيلسوف وإنما موقف الرجل المسيحى أو إذا تأكدنا من ذلك فلن يكون علينا سوى أن تقدير المزايا التى يقدمها : —

علينا أن نلاحظ أولا أن سمو المسيحية لا يأتى من أنها معرفة مجردة للحقيقة ، وإنما هو ينبع من أنها طريق مقال للخلاص . أعنى أن المسيحية عملية وهى تقوم من

الناحية العملية . وربما لم نعد اليوم ننظر إلى طريق الخلاص هذا على أنه يرتبط بالفلسفة أو أن الفلسفة فى العصور الحديثة لم تعد تميل إلى الجانب العملى لأننا ننظر إليها على أنها تنتمى إلى دائرة العلم . لكن لم تكن تلك هى الحال قديماً فالفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية وهذا ما نجده عند أفلاطون فى محاورة « فيدون Phaedo »، وما نجده عند أرسطو فى كتابه الأخلاق النيقوماخية Nichomachean Ethics فالفلسفة عندهما على الرغم من أنها علم فانها لست علماً مجرداً وانما هى حياة أيضا . ولقد كانت تلك هى الحال أيضا عند الفلاسفة الرواقيين وأتباعهم حتى أنهم اتخذوا لأنفسهم زياً خاصاً مميزاً يرتدونه تماماً كما يفعل القساوسة فى أيامنا هذه . وعلى ذلك فان المذاهب اليونانية بدت أمام المسيحيين فى القرن الثانى بوصفها نظرات ثاقبة أو تأملات نافذة حتى ولو كانت صادقة فانها لا تؤثر على سلوك الحياة فالحكمة اليونانية تقدم علماً أعنى مصادر وقواعد لكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادىء بالفعل . أما المسيحية فهى على العكس من ذلك، لأنها يربطها النظام الطبيعى بما هو فوق الطبيعة Supernatural وبالتجائها إلى النعمة أو اللطف الإلهى Grace .. بوصفه معيناً لاينضب للقدرة على إدراك الحقيقة وتحقيق الخير — فان المسيحية تقدم لنا نفسها بوصفها فى أن معاً نظرية وعمل ، أو عقيدة وممارسة ، أو بدقة أكثر : نظرية تحمل فى طياتها فى الوقت نفسه الوسائل التى يجعلها تتحقق عملياً .

ومن اليسير بطبيعة الحال أن نذكر أمثلة لاحصر لها من التاريخ لتدعيم هذه الوجهة من النظر إلى المسيحية . لكن يكفى بغير شك أن نتذكر انهـــا تشكل ماهية نظرية القديس بولس كلها عن الخطيئة ، والفداء ، والنعمة . ما ينبغى أن يعمله الإنسان لايعمله ، وما لا ينبغى أن يعمله فالرغبة فى أن تسلك سلوكاً صواباً شىء ، وامتلاك القدرة على تحقيق هذا السلوك الصواب شىء آخر . وبالمثل فان قانون الله الذى يحكم الإنسان من الداخل شىء ، وقانون الخطيئة الذى يغلب على أعضائه شىء آخر ، فمن ذا الذى يستطيع أن يجعل قانون الله يسيطر على الإنسان من الخارج أيضا ؟ من يملك القدرة على ذلك سوى الله نفسه بواسطة نعمة يسوع المسيح ؟ تلك نظرية مألوفة للغاية، ونحن نجدها فى قلب أعمال القديس أوغسطين، وبالتالى فى قلب الفكر المسيحى كله ، وهذا ظاهر فى كتابه « الاعترافات ..

Confessions الذى يدور نقاش حوله إذ يذهب بعض الباحثين إلى أن أوغسطين قد ارتد إلى الأفلاطونية الجديدة Neo—PLatonism أكثر من إتجاهه نحو المسيحية ، وآخرون يذهبون إلى أن تحوله كان تحولا مسيحياً أصيلا ، وأنا شخصياً لا أشك فى أن هذه الوجهة الأخيرة من النظر هى وحدها الصحيحة . لكن إذا ما اعتقد الفريق الأول أنهم قادرون على اثبات وجهة النظر الأولى بمساعدة مجموعة كبيرة من النصوص والحجج ، فان ذلك يرجع على وجه الدقة إلى أنهم لم يعرفوا أن المسيحية هى أساساً طريق الخلاص ، وبالتالى فان التحول إلى المسيحية يعنى أساساً سلوك ذلك الطريق . وإذا كان ثمة شيء واضح للغاية فى كتاب « الاعترافات » أمام القديس أوغسطين فلن يكون أوضح من اعتقاده بأن الغلطة الأساسية التى وقعت فيها الأفلاطونية ، المحدثة هى جهلها للنظرية المزدوجة للخطيئة ، وجهلها بالخلاص من الخطيئة عن طريق النعمة ، وقد قيل أن التطور العقلى للقديس أغسطين قد اكتمل باعتناقه للافلاطونية المحدثة ، غير أننا ينبغى أن نسوق على هذا الرأى الكثير من التحفظات . فنظريته كلها تجعل من المستحيل الخلط بين اعتناقه للافلاطونية الجديدة واتجاهه نحو المسيحية صحيح أن أفلوطين Platinus (٢٠٥ — ٣٧٠) سوف ينصحنا بالارتفاع والسمو فوق الحس لكى نسيطر على شهواتنا وانفعالاتنا ونقترب من الله . وذلك كله جميل رائع .! لكن هل يستطيع افلوطين أن يهبنا القوة على اتباع نصيحته الرائعة ..؟ وما الفائدة التى يمكن أن نرجوها إذا ما عرفنا الخير دون أن نملك القدرة على تحقيقه أو فعله ؟ أى نوع من الاطباء ذلك الذى يمدح الصحة ويوصى بها لكنه لا يعرف شيئا عن طبيعة المرض ، ولا عن اسم الدواء ..؟ إن ما أكمل مذهب القديس أوغسطين وأتم تطوره الروحى هو قراءته للقديس بولس واكتشافه فكرة النعمة أو اللطف الإلهى أو كما يقول « إن قانون روح الحياة فى يسوع المسيح يحررنى من قانون الخطيئة ومن الموت » . ولم يكن عقلا ذلك الذى تعذب وتألم فى إحدى الليالى فى حقيقة كسكيا كم cassici acim وإنما كان إنسانا[1] .

---

(١) ولد القديس أوغسطين فى طاجست Tagaste بالجزائر فى نوفمبر عام ٣٥٤ ـ لأب وثنى وأم مسيحية متدينة هى القديسة مونيكا Monica حاولت تنشئته على محبة المسيح ثم أرسلته فى السابعة عشر من عمره ليتم دراسته العليا فى قرطاجنة واوصته : « ألا ادنس عرض امراة متزوجة والا ارتكب الفحشاء . الخ » وخيل إليه أن هذه الأقوال لا تعد أن تكون نصائح امراة »

ومهما يكن من شيء : فمن المؤكد أننا لو عدنا إلى الفلسفة النظرية الخالصة والمعرفة المجردة لوجدنا أنه حتى فى هذا الميدان فإن المسيحية يمكنها أن تزودنا بميزات كثيرة نابعة من الدين كما كان يعتقد المسيحيون الأول . وأول حجة كان يسوقها هؤلاء لتدعيم إيمانهم هى الحجة المفضلة والأخيرة عندهم عن « تناقض الفلاسفة » : فالفلسفة ليست إلا مجموعة من المذاهب المتفرقة المتعارضة ، فكل مذهب يناقض المذهب الآخر وهى كلها تتفق على كل شيء واحد هو الاختلاف والتضارب . ولقد كانت نغمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها هى اللحن السارى فى القرون الأولى من الفكر المسيحى فقد ظهرت أولا عن « جوستين » الذى أشرنا إليه منذ قليل . وظهرت أيضاً عند « تاتيان Tataian فى القرن الثانى الميلادى أيضاً فى كتابه « حديث إلى اليونان » ، ويقصد باليونان الأمم غير المسيحية . وفى كتاب لمؤلف مجهول إسمه « سخرية من الفلاسفة » . وعند أرنوبيوس Arnobius الذى بدأ بالشك وانتهى إلى الإيمان وأقام مذهبه الإيمانى — مذهب الاعتماد المطلق على الايمان واعتباره مصدرا الحقيقة — على هذه الحجة الكلاسيكية « تناقض الفلاسفة وتضارب مذاهبهم » . ويمكن أن نقول أيضاً أنها موجودة قبل كل شيء عند لاكتانتوس Lactantiis حيث تأخذ هذه الجملة صورتها الكاملة خصوصا إذا لاحظنا أنه كان على علم واسع

— ومن العار أن يعمل بها فاندفع فى الغواية اندفاعا أعمى ، ثم استقر على اتخاذ خليلة وانقطع عن الاتصال الجنس الطليق ووجد نفسه فى عام ٣٨٢ — وهو لا يزال فى الثامنة عشر ابا لولد ذكر كان يسميه « ابن خطيئتى » تارة و « عطية الله » تارة أخرى ، أما من حيث نموه العقلى فقد طاف بكثير من المذهب الفلسفية كما فعل القديس جوستين من قبل . فاعتنق الافلاطونية مرة والمانوية أخرى والأفلاطونية الجديدة مرة ثالثة ، حتى قرأ رسائل بولس ووجد رجلا مرت به مثله الآف الشكوك . وبينما كان اوغسطين جالسا ذات ليلة باحدى حدائق مدينة « كسكياكم » سمع صوتا يغنى ويكرر : « خذ واقرأ فشعر كما لو كان صوتا الهيا يأمره بالقراءة فتناول رسائل القديس بولس وقرأ : لا بالبطر والسكر ، ولا بالمضاجع والعهر ، لا بالالخصام والحسد ، بل البسوا الرب يسوع المسيح ولاتصنعوا تدبيرا للجسد لاجل الشهوات » (الرسالة إلى أهل رومية الاصحاح الثالث عشر آية ١٤) — ولقد كانت تلك الحادثة نقطة تحول روحى عميق فى حياة اوغسطين جعلته يهب بقية حياته للمسيحية فيعيش ناسكا يتعبد ويكتب دفاعا عنها حتى سيطر تفكيره على الفلسفة المسيحية فترة طويلة وكانت الاوغسطينية تيارا داخل هذه الفلسفة .

بالمذاهب اليونانية وكثيراً ما خالف الفلاسفة وكان أعرف بهم ، ومن هنا كان من أشهر رجال الكنيسة حملة عليهم . ولما كان مقتنعا تماما بأن مذاهب سقراط ، وأفلاطون ، وسينيكا كانت تتضمن جوانب كثيرة طيبة وصالحة ، فإنه انتهى إلى أن كلا من هؤلاء الفلاسفة أدرك جانبا من الحقيقة ، ولو أنك جمعت هذه الجوانب ووحدت بينها لكان لديك — ربما — إعادة تكوين الحقيقة الشاملة : أى أننا لو افترضنا أن شخصا قام بجمع هذه الشذرات المبعثرة فى كتب الفلاسفة وشكل منها نظرية فسوف يكون لديه ما يشبه الحقيقة كلها . ولكن النقطة الهامة هنا هى أنه إذا أتيح لنا أن ننتقى فلسفة تجمع الحقائق الجزئية كلها . فنحن مضطرون فى نهاية الأمر — مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية — إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل فى كل فلسفة ، وهذا يعنى أننا لا بد أن نكون على معرفة سابقة بالحقيقة كاملة ، ولا أحد يستطيع أن يعرف هذه الحقيقة كاملة إلا بهبة من الله عن طريق الوحى أعنى مالم يقبلها هو بنفسه عن طريق الايمان المسيحى .

لقد أدرك « لاكتانتوس » إمكان وجود فلسفة حقة لكنه تصور هذا المذهب الفلسفى على شكل « مذهب انتقائى eclecticism ينتقى من المذاهب الفلسفية أفضلها أعنى الجوانب الحقيقية منها على أساس الإيمان المسيحى . هناك إذن نموذجان متميزان : الفيلسوف العقلى الخالص الذى لا يثق فى شىء قط إلا نور عقله الطبيعى ، والذى يريد أن يكتشف الحقيقة بمجهوداته الذاتية دون مساعدة من الخارج . لكن جهده المضنى لا يظفر فى النهاية إلا بجانب ضئيل من الحقيقة الشاملة ، وحتى هذا الجانب لا يصل إليه وهو مغلف بكتلة ضخمة من الأخطاء والمتناقضات التى يصعب عادة تخليصه منها ، ولكن هناك من ناحية أخرى الفيلسوف المسيحى المؤمن الذى يستطيع عن طريق إيمانه التمييز بين الحق والباطل لأن إيمانه يزوده بمعيار للحكم وبمبدأ للاختيار والانتقاء ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق جميعها بعد أن يطهرها من الأخطاء التى أثقلتها ، فيتكون له — إلى جانب الحقيقة الايمانية — الحقيقة العقلية . ولهذا يقول لنا لاكتانتوس Lactartius : أن الله الذى خلق كل شىء يعلم كل شىء ، فلو تنازل وارتضى أن يعلمنا شيئا من علمه فإن علينا أن نصيغ

السمع بإمعان . ومن ثم فإن لاكتانتوس لو طلب إليه أن يختار بين وساوس عقل يهيم على وجهه بغير دليل ولا مرشد . وبين يقين عقل يرشده الوحى فإنه لن يتردد لحظة واحدة فى عملية الاختيار ، وهذا ما سوف يفعله القديس أوغسطين فيما بعد .

ذلك لأن نفس التجربة تتكرر باستمرار ، حتى نجدها فى النهاية وقد صيغت صياغة مجردة على يد مفكرى العصر الوسيط ، ثم يعاد اكتشافها بواسطة أكثر من مفكر حديث . أن التجربة الروحية التى عاناها أوغسطين تؤكد ما ذهب إليه لاكتانتوس . وذلك لأن أوغسطين لم يبـدأ بالفلسفة بل بالمانوية [1] Manicheans ؛ فقد انضم أوغسطين الشاب إلى جماعة مانى لأنه وجد لديهم الشجاعة الكافية لتفسير كل شىء دون الالتجاء إلى الإيمان على الإطلاق ، وبرغم ما فى نظريتهم من أصل الكون Cosmogony من سخافات صبيانية وآراء غريبة فإنهم كانوا عقليين يعتزون بالعقل ، ويعتمدون على الفهم ، لكن هذا المذهب المانوى لم يحقق لأوغسطين ما ينشده فقد مل انتظار الفهم الموعود والذى لم يصل إليه قط فانفصل عن هذه الجماعة وألقى بنفسه فى أحضان مذهب الشك الأثير لدى شيشرون Cicero ، وعندما غاص فى أعماق هذا المذهب بتأثير أفلوطين ، فإنه سرعان ما اكتشف أن كل ما هو حقيقى فى الأفلاطونية الجديدة قد تضمنه بالفعل إنجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة ، بل أن هناك كثيراً من الحقائق الأخرى موجودة فى هذين السفرين لكنها كانت خافية على أفلوطين : وهكذا فإن الفلسفة التى بحث عنها بحثا طويلا بواسطة العقل قدمها إليه الإيمان . بل أن جميع الحقائق التى وصل إليها الفكر اليونانى واحتفظت بها نخبة من العقول المختارة — هذه الحقائق موجودة بالفعل مطهرة ومبررة ومكملة عن طريق الوحى الذى وضعها فى متناول الناس جميعاً . وبهذا المعنى فإننا

---

(١) نسبة إلى مانى Mani الفارسى .ن فاتك الفارسى الذى ولد عام ٢٤١ ، وأعدم عام ٢٧٢ هو مؤسس هذا المذهب المانوى فى القرن الثالث خليط من الزرادشتية والمسيحية ، والفكرة الاساسية عند المانوية هى أن للعالم مبدأين أحدهما النور والآخر الظلمة أو الخير والشر .

نستطيع أن نعبر عن تجربة أوغسطين الروحية كلها تعبيرا واضحا في العبارة التي جعلها عنوانا آخر كتبه وهي « عن ميزة الايمان » de utilitate credendi — فالإيمان تبعاً لذلك من ميزته أنه يفضي بنا أيضا إلى التعقل . ولقد وجد أوغسطين هذه الفكرة من قبل في سفر « أشعيا » وكان يرددها على نحو ما وجدها في في ترجمتها اللاتينية NiSi credideritisnon intelligetis أى : « إن لم تؤمنوا فلن تفهموا » وهو إن كان يكررها باستمرار فالسبب هو أن هذه الكلمات تعبر تعبيرا دقيقا عن تجربته هو الشخصية . وهي نفسها التجربة التي سوف يعانيها القديس أنسلم فيما بعد فهو حين يجد أن هناك أثراً رائعاً للايمان على عقل الفيلسوف فإنه لن يضيف بذلك شيئا إلى ما قاله أوغسطين .

ولقد وصف مذهب القديس أنسلم بأنه العقلانية المسيحية على الأصالة أو الصورة الدقيقة للمذهب العقلي المسيحي Christian, Rationalism ، وعلى الرغم من أن هذا التعبير غامض بعض الشيء فهو يريد أن يقول — على الأقل أن القديس انسلم لم يكن يلجأ إلى شيء آخر سوى العقل . وكان تلاميذه يطلبون منه أيضاً أن يثبت الحقائق إثباتا عقلياً خالصاً بحيث لايسمح لشيء قط أن يتوسط بين المبادىء العقلية التي يبدأ منها والنتائج العقلية المستنبطة من هذه المبادىء . ويمكن أن نذكر مثالا واحداً من تصويره الشهير لكتابه مناجاة النفس Monologium — فهو في هذا التصوير نزولا على رغبة تلاميذه وتحت وطأة إلحاحهم يأخذ على عاتقه ألا يدافع عن شيء من الحقائق الدينية ولا أن يثبت شيئاً من حقائق الإيمان التي جاء بها الكتاب المقدس بسلطان هذا الكتاب . وإنما يعد إلى التدليل عليها باقامة البرهان العقلي وحده ، وبالاستعانة بالنور الطبيعي أو العقل الطبيعي وحده . ولكننا نلاحظ أن أنسلم لم يكن يقصد من يقصد من من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان ، بل على العكس أنه هو الذي حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أو أولية الايمان على التعقل . ذلك لأن العقل إن هو أراد أن يكون معقولا تماما ، أعني إذا ما أراد أن يشبع نفسه بوصفه عقلا . فليس أمامه سوى طريق واحد هو أن يفحص معقولية الايمان لكن الايمان — بوصفه إيمانا — مكتف بذاته ، أو أنه يكف نفسه بنفسه ،

لكنه يتطلع إلى أن يفهم مضمونه الخاص ، صحيح أنه لا يعتمد على الدليل العقلى لكنه من ناحية أخرى ينتجه . ونحن نعرف من القديس أنسلم نفسه أن العنوان الأصلى لكتابه « مناجاة النفس Morolagibns كان تأملات فى معقولية الإيمان . وأن عنوان كتابه : « الموعظة » Proslogion هو « الإيمان الذى ينشد الفهم أو التعقل » . ولا شىء يعبر عن فكره بدقة أكثر من هذا العنوان لأنه لم يكن يسعى إلى أن يتعقل لكى يؤمن ، وإنما هو على العكس كان يريد أن يؤمن لكى يتعقل . وهو يدفع بهذه الصيغة إلى نهايتها بحيث تصبح أولوية الإيمان على العقل هى نفسها شىء مانؤمن به قبل أن نفهمه ، بل نؤمن به لكى نفهمه . لكن أليس ذلك هو على وجه الدقة ما تقدمه لنا سلطة الكتاب المقدس : وبصفة خاصة فى الآية التالية : « أن لم تؤمنوا فلن تفهموا » . . ؟

القديس جوستين والقديس لاكتانتوس « والقديس « أوغسطين » والقديس انسلم — أربعة شهود ، وأى شهود ! مرت بهم نفس التجربة الروحية حتى أن الاستشهاد بهم يغنى عن الاستشهاد بشهود آخرين . ولو أن القارىء أصاخ السمع إلى ذلك الصوت الذى تردد عبر القرون لتحقق من أن السؤال كان خالدا وأن الجواب كان ضروريا : وإن أردت مثلا حديثاً « فسوف تجد الفيلسوف الفرنسى مين دى بران Maine de Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) الذى حاول مثله القديس أوغسطين وآخرون كثيرون — أن يحل ألغاز الفلسفة بالعقل وحده . وآخر عبارة كتبها فى « يومياته الخاصة » « من المستحيل أن ننكر على المؤمن الحقيقى — الذى نجد فى داخل نفسه ما يسميه بآثار النعمة الإلهية ، والذى يجد راحته وسلام نفسه فى بعض أفكار أو أفعال الإيمان والأمل والحب والذى ينجح بذلك فى إشباع روحه بصدد المشكلات التى تركتها المذاهب الفلسفية بغير حل . أقول أنه من المستحيل أن ننكر تجربته وأن لا نعترف بتلك الحالات لروحه المؤسسة تأسيساً قوياً سواء داخل نفسه أو فى معتقداته الدينية ، والتى تعمل على مواساته أو على إسعاده .

هناك إذن واقعة بالنسبة للرجل المسيحى وهى أن العقل وحده لا يشبع العقل.

ومن ثم فلم يحدث فى القرن الثانى فقط أن أصبح الفلاسفة مسيحيين من حيث اهتماماتهم بل أن ذلك يحدث فى كثير من العصور ، فهو قد حدث عند القديس أوغسطين والقديس أنسلم فى قضية « الإيمان الذى ينشد التعقل » وها نحن أولاء نجده فى العصور الحديثة عند مين دى بران فى صيغة « العقل يجب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان » أن الجهد الذى تبذله الحقيقة التى نؤمن منها فى أن تحول نفسها إلى حقيقة معروفة هو حقا حياة الحكمة المسيحية . أما المسيحية . أما السؤال عن الحقائق العقلية التى أكتشفها الفلاسفة وعمقوها بفضل العون الذى يتلقاه العقل من الوحى . والسؤال عما إذا كانت هذه الفلسفة قد وجدت حقا أم أنها محض خرافة ، فذلك سؤال عن واقعة تاريخية علينا أن نتوجه إلى التاريخ لكى يحسم فيها . لكن قبل أن ندخل فى هذا الموضوع فان نزيل لبسا تسببه تلك الصيغة التى يكتنفها الغموض وهى « الإيمان ينشد التعقل » إذ أنها قد تجعل فكرة الفلسفة المسيحية نفسها غير معقولة .

هناك علاقة داخلية أصلية بين الوحى والعقل ، ولكن ينبغى علينا ألا نفهم من ذلك أن القديس أنسلم أو غيره ممن تابعوه هذه الفكرة — قد ذهب إلى أن المعرفة الإيمانية أسمى من المعرفة العقلية . فهم جميعا ، يقولون — على العكس من ذلك — أن المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية . أن الترتيب التصاعدى فى التراث عند المفكرين المسيحيين لأنواع المعرفة هو تقسيم مراتب المعرفة إلى ثلاث أبتداء من أدناها : الإيمان ثم الفهم ، أو المعرفة العقلية ، ثم فوقها رؤية الله وجها لوجه ، وهذا واضح من العبارة التى يقول فيها القديس أنسلم « يقول العقل ، الذى تملكه فى هذه الدنيا ، وسطا بين الإيمان ورؤية الله » . فالإيمان أولا ثم العقل ثم رؤية الله .

لكنه لا يقصد من ذلك على الأطلاق أن الانسان يستطيع أن يبد بمقدمات إيمانية تكون هى المقدمات الكبرى فى قياس ثم ينتهى منها النتائج عقلية عن طريق البرهان العقلى . أن هذه الفكرة تؤكد خلفا محالا asurd فلو أنك بدأت من الايمان وأستنبطت منه نتائج معينة فإنك لن تصل إلى شىء قط سوى الإيمان ،

وهذا تحصيل حاصل لأن المقدمات الإيمانية لا يمكن أن تنتج مطلقا غير نتائج إيمانية فنحن ندور إذن فى حلقة مفرغة داخل الدين . وأولئك الذين يحددون منهج الفلسفة المسيحية بأنه منهج « الإيمان الذى ينشد التعقل يتهمون بأنه يخلط بين الفلسفة واللاهوت ، وصاحب هذا الإيمان فى الواقع لا يكشف لنا إلا عن مدى ضآلة فهمه لموقفهم ، ويجعلنا نتشكك فى أن لديه فكرة واضحة عن طبيعة اللاهوت Thelgv لأنه على الرغم من أن اللاهوت علم ، فإنه لا يزعم أن هدفه تحويل الأعتقاد إلى فهم عقلى . ولو أنه فعل ذلك لهدم موضعه الخاص . وبالمثل فان الفيلسوف المسيحى لا يحاول أن يحول الإيمان إلى علم . أن السؤال الذى يطرحه بسيط هو : هل هناك من بين القضايا التى يعتمد هو عليها أنها صحيحة عن طريق الإيمان . مجموعة من القضايا يعرف العقل أنها صحيحه . . ؟ أن المؤمن بمقدار ما يقيم إيمانه على أقتناع يظفر به بواسطة الإيمان يظل مؤمنا بسيطا وخالصا : أنه لم يطرق بعد أبواب الفلسفة ، لكنه حين يجد من بين معتقداته مجموعة يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ،فإنه يصبح عندئذ فيلسوفا . إنما إذا كان يدين للأيمان المسيحى بهذه البصيرة الفلسفية فإنه يصبح فيلسوفا مسيحيا .

والأختلاف القائم بين الفلاسفة حول معنى هذا التعبير يصبح بهذا الشكل سهل التفسير ، فمن الفلاسفة من ينظر إلى الفلسفة ذاتها أنها فى ماهيتهـــا الشكلية بوصفها فلسفة فحسب وهو بذلك يجردها من ظروفها التى تتحكم فى تكوينها وفى معقوليتها . ومن الواضح أن الفلسفة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون مسيحية ، ولا يهودية أو أسلامية . ولا يكون لفكرة المفكر المسيحية معنى أكثر عما يكون لعلم الطبيعة المسيحى أو الرياضيات المسيحية .

وهناك فريق آخر من الفلاسفة يسلم بإمكان قيام فلسفة مسيحية ويضع فى أعتباره أن الإيمان عند الرجل المسيحى يقوم بدور المبدأ الداخلى المنظم ، لكنهم ينظرون إلى الفلسفة على أنها مسيحية إذا ما قدمت تصورا للطبيعة وللعقل يرتبط بما هو فوق الطبيعة ، وهم يريدون بذلك الأبقاء على الفلسفة نقية نقاء صوريا من

حيث ما هيتها . صحيح أن الألتجاء إلى ما فوق الطبيعة إحدى الخصائص الجوهرية للفلسفة المسيحية ، لكنه لا هو الخاصية الوصفية ولا هو أعمق الخواص .

فإذا كانت الفلسفة التى تتطلع إلى ما هو فوق الطبيعة ، تتفق مع المسيحية فانها قد لا تكون بالضرورة فلسفة مسيحية ، أما إذا كانت مسيحية حقا فلابد لما هو فوق الطبيعة أن يهبط ليصبح عنصرا مكونا فى البناء الذى تبينه . وهكذا فانى أطلق صفة المسيحية على كل فلسفة تنظر إلى الوحى المسيحى بوصفه عاملا مساعدا لا غنى عنه للعقل رغم أنها تبقى على النظامين متميزين من الناحية الصورية كل من ينظر إلى فكرة الفلسفة المسيحية هذه النظرة سوف يجد أنها تقابل واقعا تاريخيا عينيا يمكن وصفه ، وأنها ليست إلا لونا من الفلسفة يمثل نوعا واحدا فى جنس الفلسفة ويشمل فى داخله تلك المذاهب الفلسفية التى كانت على نحو ماهى عليه بفضل الديانة المسيحية وحدها ، وبسبب خضوعها لتأثيرها . وهذه المذاهب بوصفها واقعا تاريخيا عينيا متميز كل منها عن الآخر بفوارق فردية . وبوصفها تشكل نوعا فانها تمثل خصائص عامة وهكذا يمكن أن تجمعها كلها تحت أسم واحد . الفيلسوف المسيحى . وربما كانت تلك السمة من أشد سماته وضوحا — هو فيلسوف يعمل على الأختيار والانتقاد من بين المشكلات الفلسفية فهو لا يدرس المشكلات الفلسفية بأسرها وإنما يحصر نفسه فى مجموعة منتقاة منها وهو شأنه شأن أى فيلسوف آخر له الحق الكامل فى أن يهتم بدائرة هـــذه المشكلات جميعا ، لكنه فى الواقع ينشغل قبل كل شىء بتلك المشكلات التى تؤثر فى سلوك حياته الدينية ، أنما بقية المشكلات فانه لا يكترث بها لأنها تصبح كما ذهب القديس أو غسطين والقديس برنار ، والقديس بونافنتير — موضوعات لحب الإستطلاع . بل أننا نجد أنه حتى الفلاسفة المسيحيون من أمثال القديس توماس الأكوينى الذى أتسع نطاق أهتمامهم حتى شمل ميدان الفلسفة بأسرها لم يكتبوا مؤلفاتهم الخلاقة إلا فى مجال ضيق محدود ومحصور نسبيا . وتلك مسألة طبيعية للغاية ، فما دام الوحى المسيحى لا يعلمنا إلا تلك الحقائق الضرورية للخلاص ، فان أثره لا يمكن أن يمتد إلا إلى تلك الأجزاء من الفلسفة التى تتعلق بوجود الله وطبيعته وأصل وطبيعة الروح ومصيرها . ويتمسك « بوسيه »

Bossuet فى كتابه « حول معرفة الله ومعرفة الذات » من عنوان الكتاب نفسه ومنذ الأسطر الأولى فيه — بتعاليم القرون الستة عشر من التراث ، فيقول ، « تكمن الحكمة فى أن نعرف الله ، وأن نعرف أنفسنا يجب أن ترفعنا إلى معرفة الله . ولقد عبر القديس أوغسطين عن نفس هذه الفكرة أيضا .

أما القديس توما الاكوينى فأنه على الرغم من أنه لم يعبر عنها تعبيرا صريحا فى كلمات فأنه وضعها موضع الممارسة الفعلية ، ونحن لا نقصد بذلك أن نقلل من قيمته أو جدارته بوصفه شارحا ومفسرا لأرسطو ، لكننا نريد أن نقول أننا لا نجد فى هذا المجال أعظم أعماله ، وإنما نجدها فى تلك النظريات الأصلية التى تجاوز فيها المجهود الفلسفى لارسطو ، وهذه النظريات أنما نجدها فى حديثه عن الله والنفس ، والعلاقة بينهما ، وعلينا أن نستخلص أعمق هذه النظريات من الساقات اللاهوتية التى تحتويها فلقد ولدت فى قلب اللاهوت . وباختصار لقد أثر الإيمان على جميع الفلاسفة المسيحين الذين يستحقون هذا الاسم والذين تتجلى أصالتهم بصفة خاصة فى الميدان الذى يؤثر فيه الإيمان بشكل مباشر وأعنى به النظرية الخاصة بالله والإنسان ، العلاقة بين الإنسان والله .

لا شك أن الإيمان يستبعد حب الاستطلاع الذى لا جدوى منه ، فالرجل المحب للاستطلاع فقط هو من وجهة النظر المسيحية يبذل جهدا ضائعا لأنه يلتزم بمشروع طويل الأمد لا ينتهى : أنه يتناول كل معرفة على أنها تقع فى دائرة أختصاصه ، وكل واقع يدخل فى هذه الدائرة ، وهو لا يستطيع أن يقول عنها شيئا ، وهى بدورها لا يمكن أن تغير — إذا عرفها — معرفة ببقية الاشياء أن الواقع لا يمكن أو ينضب ومحاولة إدراجـــه تحت مبادىء محاولة متعذرة التنفيذ . ويمكن أن نلاحظ كذلك — كما سوف يلاحظ أوجست كونت A. Conte فيما بعد — أن الواقع الطبيعى ليس تركيبا وأنه لا يمكن أن تكون له وحده إلا عندما ننظر اليه من زاوية الذات . وعندما يختار الفيلسوف المسيحى أن يجعل موضوعه الرئيس : الانسان من حيث علاقته بالله فأنـــه يسعى إلى الوصول إلى مركز محدد يساعده فى إضفاء الوحدة والنظام على تفكيره .

وهذا هو السبب فى أننا نجد الميل إلى التنسيق والتنظيم المنسق Sustematization قويا فى الفلسفة المسيحية : وهى وإن كان لديها أمور قليلة تحتاج إلى تنسيقها أقل مما هو موجود فى أية فلسفة أخرى فإن لديها المركز الضرورى للنسق كله .

ولقد ترك لنا القديس توما الأكوينى فى كتابه « الخلاصة ضد الوثنين Summa Contra Gentiles (الكتاب الأول — الفصل الرابع) موجزا مشرقا لكل تعاليم أباء الكنيسة حول هذه المشكلة الآتية : هل من المناسب أن يكشف الله جميع الحقائق الفلسفية التى يستطيع العقل بلوغها ؟ ويجيب : نعم ! بشرط أن تكون معرفة هذه الحقائق ضرورية للخلاص . أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك ، فإن هذه الحقائق والخلاص الذى يعتمد عليها فى أن معا سوف يقتصران على فئة قليلة من الناس ، أما الجزء الأكبر من الجنس البشرى فسوف يحرم منها ويسير فى حياته بدونها أما لنقص فى النور الطبيعى أو لأنهم لا يعكفون على البحث أو لأنهم لا يتذوقون هذه الدراسة . وهو يضيف إلى ذلك قوله أنه حتى بالنسبة لأولئك القادرين على بلوغ هذه الحقائق فان الأمر ليس سهلا أنهم ان يصلوا اليها الا بشق الأنفس بعد أن يبذلوا جهدا كبيرا ، وأن يمعنوا الفكر طويلا ، وبعد أن يقطعوا الجزء الأكبر من حياتهم يتخبطون فى ظلمات الجهل وهو يتساءل . ترى ماذا تكون حالة الجنس البشرى لو أن معرفتنا بالله كانت كلها تعتمد على العقل وحده ؟ ويجيب أن البشرية كانت ستسير فى دياجير الجهل وفى أقصى ظلماته . وهذه ما يؤكده القديس توما بملاحظة ثالثة لا تقل فى قيمتها عن الملاحظتين السابقتين ومنهنا ، أن ضعف العقل البشرى بوضعه الراهن وبغير عون من الايمان يطلعنا على مشهد غريب : فريق من الفلاسفة يعتقد أن أمورا بعينها قد تمت البرهنة عليها بوضوح كامل ، ولكن فريقا آخر يعتقد أن هذه الأمور نفسها مشكوك فيها . والتناقض البارز بهذا الشكل بين المذاهب الفلسفية سوف يغذى الشك عند الغالبية العظمى من البشر الذين لا يشتركون فى المنافسة وإنما ينظرون اليها من الخارج فحسب . ولكى يتغلب الانسان على

هذا الضعف العقلى Debilitas rationis يحتاج إلى عون الهى وهذا العون يقدمه اليه الإيمان . أن القديس توما الأكوينى — شأنه شأن القديس أوغسطين والقديس أنسلم من قبل . يجعل عقل الفيلسوف المسيحى فى موضع وسط بين الايمان الذى يرشد خطواته الأولى وبين المعرفة الكاملة التى ستجليها فيها بعد الرؤية السعيد لله . وهو يعتقد — مثل أتيناجورس AThenogoras — أن الإنسان لا يستطيع أن يدعى المعرفة الكاملة بالله ما لم يكن على علاقة به . والإيمان هو الذى يأخذ بيد الإنسان — أن صح التعبير — ويضعه على الطريق الصحيح ويرافقه ما أحتاج إلى عاصم يحميه من الزلل .

ليست هذه — كما سنرى — الصورة المشرقة للنتائج التى يمكن أن يصل اليها العقل البشرى وحده فى مجال اللاهوت الطبيعى ، ومع ذلك فهى الصورة التى رسمها عقل من أعظم عقول الفلاسفة المسيحين جميعا . لماذا نتردد إذن فى أن نضع قدمنا على الطريق الذى تجمع كل الإشارات على توجيهنا اليه لاسيما إذا كان من الممكن أن نفعل ذلك دون أن نفقد القدرة على إدراك التمييزات الضرورية التى يتطلبها العقل والتى هى ثمرة جهود سنوات من التفكير الشاق . . . ؟

إن الفلسفة الحقيقية إذا ما نظرنا اليها فى ذاتها لوجدنا أن حقيقتها كلها ترتد إلى معقوليتها ولا شىء سوى معقوليتها : وهذا شىء لا جدال فيه ، ولقد كان القديس أنسلم بل والقديس أوغسطين من قبله ، أول من صرح به . غير أن تكوين مثل هذه الفلسفة الحقيقية لا يمكن فى الواقع أن يتم بدون عون من الوحى الذى يعمل كمساعد أخلاقى ضرورى للعقل . وهذا ما يؤكده أيضا الفلاسفة المسيحيون وما أكده منذ قليل القديس توما الأكوينى نفسه ، ولو أن القديس توما كان على حق فسوف تكتسب الفلسفة المسيحية معنى إيجابيا . صحيح أننا نستطيع أن نقول — إذا تحدثنا عن الفلسفة بطريقة مجردة — أن الفلسفة لادين لها ، لكننا لقد نتساءل من ناحية أخرى ألا يهم أن يكون للفلاسفة دين معين . . ؟ أم أن ذلك لا أهمية له ، وربما تساءلنا — بصفة خاصة — ألا يهم تاريخ الفلسفة بما

هو كذلك أن يكون هناك فلاسفة مسيحيون أم أن تاريخ الفلسفة لا يكترث بوجود فلاسفة رغم النسيج العقلى لمذاهبهم لا نستطيع حتى اليوم أن نشير على وجه التحديد إلى الأثر الذى مارسه إيمانهم على طريقة تفكيرهم .

أن وجود هؤلاء الفلاسفة لم يعد مستحيلا ولا متناقضا ؟ ومن ثم فان علينا أن نسلم بأن القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس توما الأكوينى كانوا على دراية تامة لما يفعلون وأنهم حين تحدثوا عما يدين به العقل للوحى [1]، فأنه كانت فى أذهانهم تلك الذكرى القوية لنقطة الايمان (التى هى أشبه ما يكون بالنقطة التى يلتقى عندها شعاعان متقاطعان) التى تفسح طريقها بداخلها لشفافية العقل ؟ بل أن علينا أن نذهب أبعد من ذلك فنتساءل عمـــا إذا لم يكونوا فى بعض الأحيان أكثر أصالة مما كانوا يعتقدون فى أنفسهم ، وعما إذا لم تكن لديهم الجرأة على التجديد — وربما كانت جرأة الاشعورية — فى تلك اللحظات التى لم يعتقدوا فى أنفسهم سوى أنهم اتباع مخلصون لأفلاطون وأرسطو وعلى ذلك فان الكشف من الناحية التاريخية عن أثر الوحى المسيحى فى تطور الميتافيزيقا إنما يعنى البرهنة تجريبية — إن صح التعبير — على واقع الفلسفة المسيحية . وهذه مهمة جسيمة وهى مهمة محفوظة بكثير من المخاطر ومليئة بالعديد من الفخاخ ومن ذا الذى يستطيع ان يشك فى ذلك . . . ؟ ولكن من الممكن أن نشرع فى المخاطرة حتى ولو لم يكن لدينا أمل كبير فى أنجازها بتمامها لاننا لا نهدف — قبل كل شىء — إلا إلى أن نعرض على القارىء وصفا موجزا فحسب .

الفصل الثالث

الوجود وضرورته

الفصل الثالث

الوجود وضرورته

لو سألنا القارىء : من هو أقس نقاد العصور الوسطى وأشهرهم عنفا لاتجه ذهننا فى الحال إلى الفيلسوف الفرنسى كوندرسيه J. A. condorcet[1] (١٧٤٣ — ١٧٩٤) . ومع ذلك فان هذا العدو اللدود للقساوسة كان على استعداد تام للتسليم بأن جهودهم فى ميدان الفلسفة لم تكن تخلو تماما من كل قيمة ، وهو كتابه « عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى » يكتب عن الفترة السابعة — وهى فترة العصور الوسطى — بالفاظ يتضح منها فى الحال أنها صادرة من رجل يكن كراهية شديدة لجميع الاديان . ومع ذلك يقول « نحن مدينون لهؤلاء الاسكولائيين بالشيء الكثير حول دقة أفكارنا عن الوجود الإسمى Supreme Beiney وصفاته . وعن التفرقة بين السبب الأول First cause والكون الذى نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه . وعن التفرقة بين الروح والمادة . والمعانى المختلفة لكلمة « الحرية » . وعن فكرة « الخلق » . وعن التفرقة بين العمليات المختلفة للروح وعن تصنيف أفكارها عن الأشياء الواقعية وخواصها . ويعترف كوندرسيه بأن هؤلاء الاسكولائيين قدموا تحديدات جديدة لجميع الأفكار الجوهرية فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة — وتلك شهادة كريمة يمكن تطويرها بسهولة حتى تصبح دفاعا عنهم . ومهما يكن من شيء فان علينا الآن أن نتجه إلى دراسة فكرة الله فى الفكر المسيحى فهى حجر الزاوية فى كل ميتافيزيقا .

---

(١) جان انطوان كوند رسية فليسوف فرنسى واحد الموسوعيين كما كان عالم اقتصادى وعضوا باكاديمية العلوم بباريس . وهو يشتهر بحملاته العنيفة على حضارة العصر الوسيط ، أشهر مؤلفاته « عرض تاريخ لتقدم العقل البشرى » حدد فيه عشر فترات مر بها المجتمع البشرى تبدأ من الصيد ، فالرعى ، فالزراعة . . . الخ .

من المؤكد أن كوندرسيه حين أستخدم تعبير الوجود الأسمى Supreme Beiney وهو ليس تعبيرا دقيقا تماما — فانه لم يفعل شيئا سوى إستخدام لغة العصر الذى عاش فيه . لكن هذا العصر قد تعلم أن يكشف فى كلمتين أثنتين نتائج الجهود العلمائية للتأمل فى تعاليم المسيحية ، فالحديث عن الوجود الاسمى « بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يعنى أولا وقبل كل شيء الأعتراف بأنه لاتوجدسوىوجود واحد يستحق بالفعل أسم الله . ويعنى — ثانيا — أن الاسم المناسب الخاص لهذا الآله هو : الوجود . وهو أسم يمكن أن تنطبق على هذا الوجود الفريد بمعنى خاص بحيث لا يمكن أن ينطبق بهذا المعنى على أن وجود آخر . ويمكننا الآن أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال : هل نستطيع بالفعل أن نقول أن المفكرين المسيحيين قد أستمدوا مذهبهمهذا فىالتوحيد Monotheism منالتراث الهليني . ؟

ليس من اليسير على الأطلاق أن نقول على وجه الدقة إلى أى مدى سار اليونانيون فى هذا الأتجاه ، ولم يكن المؤرخون الذين حاولوا تقرير ذلك على إتفاق باستمرار على رأى واحد بعينه . ومع ذلك فاننا نستطيع أن نلاحظ بادىء ذى بدء أن مذهب التوحيد Monotheism قد حظى بموافقة تامـــة فى العالم وأنه سرعان ما أصبح يشغل مكانا مركزيا بوصفه مبدأ جميع المبادىء . وتلك نتيجة منطقية لفكرة التوحيد نفسها إذا لو كان هناك إله واحد فحسب ، فان كل شيء آخر لابد أن يشير اليه بطريقة مطلقة ، ولابد أن يرجع اليه كل شيء آخر وهو من ثم يشغل مركزا رئيسيا فى تفسير العالم .

ونحن لا نعرف مذهبا من مذاهب الفلسفة اليونانية إحتفظ باسم الله ليطلقه على ذلك الوجود الفريد . ويجعل نظام الكون كله يدور حول هذه الفكرة ، ولذلك فليس من المحتمل بطريقة قبلية a priori أن يكون الفكر الفطرى الهيليني قد نجح فى إدراك هذا المبدأ بوصفه المبدأالوحيد الأساس دون أن يلعب هذا الدور المركزى فى تفكيرهم . علينا الآن أن ننظر فيماإذا كانتوقائع التاريخ تؤيد هذا الزعم .

لو كان الشعراء والمفكرون قد شنوا بنجاح حربا ضـــد النزعة التشبيهية Anthropomorphism (أو التى تخلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالانسان التى كانت سائدة فى اللاهوت الطبيعى ، فإنهم لم ينجحوا قط فى التخلص تماما من مذهب الشرك أو تعدد الالهة . . Pdy Thism — بل لم يحلموا بالتخلص منه . لقد بشر « زينوفون x‹nophon بوجود اله عظيم ، لكن ذلك لا يعنى سوى أنه اله أسمى من الالهة والبشر ، ولم يذهب أمباذقليس Empedocles ولا فيلولاوس Philolaus أبعد من ذلك ، ونحن نعلم أن تعدد الالهة كان واحدا من المعتقدات التى يؤمن بها بلوتارك plutarch . ولم يرتفع الفكر اليونانى فيما يبدو عن ذلك على الأطلاق فقد فشل فى التخلص من تعدد الالهة حتى فى اللاهوت الطبيعى عند أفلاطون وأرسطو .

ولو أننا تأملنا قليلا المشكلة التى نحن بصددها دون أن نخلط بينها وبين مشكلات أخرى تشبهها قليلا أو كثيرا فان الجواب لا يمكن أن يحمل أدنى شك فى ذلك لقد أمدت نظرية أفلاطون — بلا جدال — الفكر النظرى المسيحى بالكثير من العناصر الهامة . لا سيما مثالى الخير على نحو ما وصفه أفلاطون فى الجمهورية — التى ساعدت فيما بعد على توضيح الفكرة الفلسفية عن الله المسيحى . لكننا معنيون هنا بمشكلة أخرى مختلفة هى :

ما الذى كان يعتقده أفلاطون فى الله . . ؟ وهل كان يتعدد الآلهة أم لا ؟. أننا نجد أن فكرة الله عنده لا تقابل على الأطلاق نوع الوجود الكامل الأسمى ، وهذا هو السبب فى أن الألوهية خاصية يمكن أن تطلق على فئة من الموجودات المتعددة ، وربما تطلق على جميع الموجودات أيا كان نوعها . ومحاورة (طيماوس Timaeus ٤١ ، أ — ج) تمثل مجهودات ضخما للارتفاع إلى فكرة الله الذى سيكون سببا وعلة للعالم . ولكن هذا الاله نفسه مهما كان عظيما فان له منافسين أو أقرانا فى الترتيب العقلى للمثل I deas ويمكن فضلا من ذلك أن تقارن بينه وبين جميع أعضاء الالهة الافلاطونيين ، فهو لا يستبعد الهة الأفلاك التى صنعها (طيماوس ٤١ — أ — ج) ولا حتى الطابع الالهى للعالم الذى شكله .

أن أول اله بين الالهة ليس إلا واحدا منهم . وإذا كان الصانع Demeurge فى محاورة طيماوس — بسبب هذه الأولية — قد قيل عنه أنه « يشبه تقريبا الله المسيحى فلابد لنا أن نقول فى الحال أنه ينبغى إلا يسمح هنا بهذه « الدقائق » فأما أن يكون الله عند أفلاطون الها واحدا أو أن يكون هناك كثرة من الالهة فالاله الذى « يشبه تقريبا » الله المسيحى ليس هو الله المسيحى على الأطلاق .

وتلك هى الحال نفسها إذا ما يممنا شطر أرسطو ، لو بدا هذا القول غريبا فما ذاك إلا لسبب واحد فحسب هو أن المسيحية غزت تاريخ الفلسفة فى نفس الوقت الذى غزت فيه أيضا الفلسفة ذاتها . ومهما يكن من شىء فان الإشارة إلى بعض الأحداث فى حياة أرسطو لابد أن تجذب أنتباهنا وتركزه على هذا الجانب من فلسفته . فالرجل الذى ينص فى وصيته على أن توضع صورة لامه فى معبد دمتر Demeter [1] كما يوصى أن يشيد فى أستاجيرا Stagira مسقط رأسه تمثالان من الرخام أحدهما لزيوس Zeus [2] والثانى لالينا Thene وفاء لنذر كان قد نذره للآلهة — مثل هذا الرجل لم يخرج قيد أنملة عن التراث اليونانى الذى يؤمن بتعدد الالهة . وعلينا أن نلاحظ جيدا أننا هنا كذلك لا نستهدف التشكيك ولو للحظة واحدة فى الأسهام الأرسطى الذى لا شك فيه فى الفكرة الفلسفية عن الله المسيحى ، بل أن ما يدهش حقا هو على العكس فهو رغم أنه سار شوطا بعيدا على الطريق الصحيح إلا أنه فشل فى متابعة السير حتى نهاية الطريق . فهناك واقعة مؤكدة هى : أنه توقف فى منتصف الطريق .

عندما نتحدث عن اله أرسطو بهدف المقارنة بينه وبين الاله المسيحى فأننا نعنى بالطبع فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذى لا يتحرك ، والمفارق ، والفعل الخالص ، وفكر الفكر ، الذى وصفه فى نص مشهور فى كتاب « الطبيعة »

---

(١) الهة فى الميثولوجيا اليونانية كانت تمثل الأرض ، وهى سيرس عند الرومان .
(٢) الهة فى الميثولوجيا اليونانية .

physics . وسوف نتحدث فيما بعد عن كيفية تناول هذا النص وتفسيره ، لكننا نود الآن أن نذكر أن المحرك الأول الذى يتحرك هو أبعد ما يكون عن أن يشغل فى عالم أرسطو المكان الفريد الذى يشغله الله الكتاب المقدس فى العالم اليهودى والمسيحى ، وإذا ما نظرنا إلى مشكلة سبب الحركات فى كتابه (الميتافيزيقا الكتاب الثانى عشر ٧ — ٨) لوجدنا أن أرسطو يبدأ بالقاء نظرة على النتائج السابقة التى إنتهى اليها فى كتاب « الطبيعة » . ويقول . « يتضح إذن مما سبق أن ذكرناه أن هناك جوهرا أبديا وساكنا لا يتحرك ومفارقا العالم الأشياء المحسوسة لقد بينا كذلك أن مثل هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عظم magnitude وإنما هو بغير أجزاء ولا يقبل القسمة . . . لكن من الواضح كذلك أنه لا ينفعل ولا يطرأ عليه أى تغير ، ما دامت جميع الانواع الاخرى من التغير تصبح مستحيلة بدون التغير فى المكان . وعلى هذا النحو يتضح لماذا كان لهذا المحرك الاول مثل هذه الصفات حسنا ،وما الذى يمكن أن تطلبه أكثر من ذلك.؟ جوهر لامادى مفارق أزلى لا يتغير — أليس ذلك هو بالضبط الله فى الديانة المسيحية .. ؟ ربما — لكن علينا أن نواصل القراءة فنقرأ العبارة الآتية :

« علينا الا نتجاهل مشكلة ما إذا كان علينا أن نفترض وجود جوهر واحد أو أكثر من جوهر واحد ، وإذا كنا سنفترض وجود أكثر من جوهر فما عددها ..؟ » ثم يغرق فى الحال فى الحسابات الفلكية لكى يحددها إذ كان ينبغى علينا ألا نوافق على ٤٩ محرك تتدرج تحت المحرك الاول ، أو ٥٥ محرك آخر ، كلها مفارقة . أبدية ، ساكنة لا تتحرك . وهكذا نجد أنه على الرغم من أن المحرك الاول الذى لا يتحرك — هو وحده الاول فإنه ليس وحده المحرك الذى لا يتحرك — أعنى ليس وحده الها . وحتما كان هناك الهان أمكن أن يكون هناك دليل كاف للبرهنة على أنه « برغم سمو الفكرة الاولى ، فان عقل الفيلسوف (المقصود أرسطو) لا يزال مشبعا بعمق بتعدد الالهة » . وباختصار فان الفكر اليونانى حتى عند أعظم ممثليه لم يبلغ تلك الحقيقة الجوهرية التى تقدمها فى الحال

وبلا ظل من برهان كلمات الكتاب المقدس : « أسمع يا إسرائيل ، الرب الهنا إله واحد » . [1]

وربما لم يكن لهذه الكلمات على نفوس الذين وجهت اليهم ذلك المعنى الواضح الكامل الذى تبدو عليه اليوم أمام الفيلسوف المسيحى ، إذ يمكن ألا يكون اليهود قد وصلوا إلى الادراك الواضح لحقيقة التوحيد العميقة الا تدريجيا لكن ليس ثمة شك فى أنه إذا كان سير الفكر اليهودى فى هذا الموضوع بطيئا فإنه لم يكتمل إلا بعد أن أصبحت المسيحية وريثة للكتاب المقدس .

لقد أجاب يسوع فى الحال لذلك الذى كان يسأله عن الوصية التى يمكن اعتبارها أعظم الوصايا جميعاً ، أجابه بالتأكيد الأساسى الذى ذكره الكتاب المقدس من التوحيد كما لو كان كل شىء يتحلق بهذه القضية: « أن أول كل الوصايا هى : أسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد » . [2]

ولقد أصبح الآن الإيمان بإله واحد عند المسيحيين Credo in unum Deunr — هو المادة الأولى أو البند الأول فى إيمانهم وهو يبدو فى نفس الوقت كما لوكان الحقيقة العقلية التى لا تتردد ولا تنقص .فلو كان هناك إله واحد ، فهو ذلك الإله الذى سيصبح مسلمة واضحة بذاتها بعد القرن السابع عشر ، ولن يرهق أحد نفسه بعد ذلك فى البرهنة عليه .

ومهما يكن شىء فإن اليونانيين لم يكن لهم به علم ، فى حين أن « الآباء » لم يكفوا قط عن إثباته بوصفه الأعتقاد الأساسى لأن الله نفسه قال به - وهو فى نفس الوقت إحدى الحقائق العقلية — بل أهمها جميعا — التى لم تشق طريقها إلى الفلسفة بواسطة العقل .وسوف تفهم طبيعة هذه الظاهرة التى كان لها أثر حاسم فى تطور الفكر الفلسفى . مهما أفضل لو أننا ربطنا مشكلة وحدانية الله بمشكلة طبيعته .

---

(١) سفر التثنية الاصحاح السادس — آية ٤ .

(١) انجيل مرقس — الاصحاح الثانى عشر — آية ٢٨ : ٢٩

والمشكلتان بالطبع مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً ، وإذا كان فلاسفة اليونان لم يكونوا قط على يقين من عدد الآلهة الموجودة ، فالسبب هو على وجه الدقة أنه كانت تعوزهم تلك الفكرة الواضحة عن الله التى تجعل من المستحيل التسليم باكثر من إله واحد . ولقد تخلص العظماء من هؤلاء الفلاسفة بمجهود رائع من كل ماكان ماديا فى عقيدة الشرك أو تعدد الآلهة عند اليونان ، بل إننا نراهم يرتبون الآلهة فى نظام تصاعدى ويجعلون إلة الخرافات تابعة لآلهة الميتافيزيقا ، ثم يدرجون هذه الأخيرة بدورها تحت إله أسمى . لكن لماذا فشلوا مع كل ما فعلوه — وهو كثير — فى أن يلحقوا بهذا الإله السامى ألوهية خاصة بهكاملة وتامة . . ؟ ينبغى علينا أن نبحث عن إجابة لهذا السؤال فى التصور الذى شكلوه عن ماهية الله .

من المؤكد أن تفسير اللاهوت الطبيعى عند أفلاطون لماهية الله ، يبرز مشكلات صعبة رغم ما يذهب إليه فلاسفة هيليفستيون ممتازون حين يؤكدون بقوة أن الافلاطونية قد توصلت إلى فكرة الله بطريقة لايمكن أن نميزها عمليا عن فكرة الله فى الديانة المسيحية . ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هى أن : « درجة الالوهية تتناسب مع درجة الوجود » . فالعظيم فى جانب الالوهية عظيم فى جانب الوجود ، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود : هو الوجود الكلى أو الوجود كله » . فكيف يمكن بعد ذلك أن نفكر أن الوجود الكلى عند أفلاطون هو الله ، وأن هذا الإله نفسه الذى سيقوم عنه فينلول Fénélon فى بحثه « دراسة لوجود الله » (٢ ، ٥٢) أنه يجمع فى ذاته بين : « تمام الوجود وشموله » ، وهو الذى سيقول عنه ما لبرانش فى كتابه « بحث عن الحقيقة » (٤ ، ٢) أن فكرته هى « فكرة الوجود بصفة عامة » . الوجود بلا قيد ولا شرط ولاحد ، الوجود اللامتناهى . . . ؟ .

علينا هنا أن نكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفى فى النصوص إذا ما قارنا بينها . لكنه تشابه مضلل تماما ، لأن الوجود الكلى فى محاورة السوفسطائى لافلاطون (Etre) Sbbe هو بغير شك شمول الوجود عند ما يكون معقولا

وبالتالى حقيقيا ، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الايلى فى محاولته إنكار حقيقة الحركة والصيرورة والحياة ، وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول أن أفلاطون أضفى على الوجود — وفقـــاً لدرجته فى الوجود — درجة معينة من المعقولة ، وكذلك درجة معينة من الواقى الحقيقى . لكن قبل كل شيء فإن أفلاطون لم يقل « أن وجوده الكلى » هو الله .

وحتى إذا افترضنا أن هذا الوجود الكلى الذى يتحدث عنه يتحد مع الله فى هوية واحدة — رغم صمت أفلاطون بصدد تلك النقطة — فإن كل ما يمكن للمرء أن يستخلصه من هذه الصبغة هو أن الآله الأفلاطونى يجمع فى ذاته شموله الآلهى كما أنه يجمع فى ذاته شمول الوجود أيضا . ويكفى أن ندنو من هاتين الفكرتين ونقارن بينهما حتى يتضح لنا مدى عمق الاختلاف الكامن وراء الصيغ الشائعة ومدى الفارق بين هاتين الفكرتين ، فعند أفلاطون تتناسب درجة الالوهية مع درجة الوجود ، أما عند الرجل المسيحى فليس ثمة درجات أو مراتب فى الالوهية . فالله هو وحده الآله .

ونحن نجد عند أفلاطون من ناحية أخرى أن « ما هو عظيم فى الوجود ، عظيم فى الالوهية » لكن ذلك عند الرجل المسيحى لايكون إلا على سبيل المجاز فالموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الالوهية وإذا توخينا الدقة قلنا أنه لايوجد سوى آله واحـــد فحســـب هو الوجود Beiny Demiwrge ثم توصيد بعد ذلك موجودات كثيرة ليست هى الله .

والفارق الجذرى بين التراث الافلاطونى والتراث المسيحى يكمن فى القول بأننا لانجد عند أفلاطون معنى خاصاً لكلمة « الوجود » يطلق على الله وحده . وهذا هو السبب فى أن آلهه لايمتلك الالوهية إلا من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب وليست الالوهية خاصية فريدة لاتلحق إلا به : بل حتما كان هناك وجود كانت هناك ألوهية فليس ثمة وجود واحد يستحوذ على فكرة الالوهية بتمامها وكمالها .

وها هنا نجد السبب الجذرى للمشكلات التى أصطدم بها مفسرو أفلاطون

جميعا ممن حاولوا أن يقربوا بين تصوره للالوهية وتصور الله فى المسيحية . ولقد بذلت جهود ضائعة كثيرة فى هذه المحاولة ، يتراهم أحياناً يوحدون بين الصانع الذى تحدث عنه أفلاطون فى محاورة «طيماوس» ، وبين فكرة الخير Fénélon التى تحدث عنها فى محاورة «الجمهورية» والنتيجة الوحيدة لذلك هى ألا يصبح الصانع الوجود بل الخير . وهو أمر لم يقل به أفلاطون على الإطلاق . ونراهم أحياناً أخرى ينسبون المجموع الكلى للالوهية إلى وجود واحد ، وهو وجود لانجده كذلك عند أفلاطون . وعندئذ لايعرفون ماذا يفعلون بهذه الألوهية المختلفة التى تقوم فى الموجودات فى كل مكان ، لاسيما فى عالم المثل ، كما لو كانت الالوهية دفعا لهذه النظرية — هى شىء آخر غير ماهو أعظم ألوهية .

وهناك صعوبة من هذا النوع نفسه تنتظر شراح أرسطو وهذه الصعوبة ينبغى علينا أن نتدبرها هى الأخرى : فهل نجحت المحاولات التى بذلت فى هذا الصدد لإيجاد مكان بين المراتب التى يشغلها تعدد الآلهة عند اليونان لهذا الوجود الفريد ، أعنى الله المسيحى . . ؟ .

من المؤكد أن هناك قوما لاتعوزهم النصوص التى يتقدمون بها وهم يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب : ألم يتحدث أرسطو عن ماهية واقعية عليا ، تعلو نظام الأشياء وتجاوزها ، وتقع بالتالى فيما وراء الطبيعة ، وإذن فماذا عساها أن تكون هذه الماهية الواقعية العليا إن لم تكون هى الله نفسه . . ؟ السنا هنا نتعامل مع لاهوت طبيعى موضوعه الخاص كما يقول أرسطو نفسه : «الوجود بما هو وجود . . ؟ (الميتافيزيقا ، ١ ، ١٠٠٣ أ (٣١) — الوجود على الأصالة (أ — ٢٩٩٤ ب ١٨) أو الجوهر الضرورى الذى هو فى حالة فعل دائم (٨ ، ١٠٧١ ب ١٩٠ و ١٠٧٢ ب ١٠) . . ؟ وهذا الآله هو الذى سيتعرف عليه القديس توما الأكوينى بسهولة فى الصيغ الارسطية دون أن يضطر إلى تعديلها على الإطلاق .

والواقع أن هذه الصيغ لو لم تكن تتضمن إشارة إلى الله فى الديانة المسيحية لما كان فى استطاعة القديس توما أن يجده فيها على الاطلاق . وقد نقول — يعنى

ما من المعانى — أنه كان سيكون صعبا أمام أرسطو أن يذهب أبعد من ذلك دون أن يصل إلى التصور الحقيقى لله . لكن ليس ثمة ما يبرز القول بأنه وصل إليه . إذ الحقيقة أن أرسطو فهم بوضوح أن الله هو من بين الموجودات جميعا الموجود الذى يستحق أسم الوجود على الاصالة . نجد أن مذهبه فى تعدد الآلهة منعه من أن يتصور الالوهية على أنها شىء أكثر من صفة تصف فئة من الموجودات . لانستطيع أن نقول عنه — على نحو ما نستطيع أن نقول عن أفلاطون — أنه نظر إلى كل ما هو موجود على أنه إلهى . بل إنه يحتفظ باسم الالوهية لنظام الضرورة والوجود الفعلى الخاص ، لكن على الرغم من أن محركه الأول الذى لايتحرك هو من بين جميع الموجودات الوجود الذى يصل إلى أعلى درجة من الالوهية ، وأعلى درجة من الوجود ، لكنه يظل مع ملك واحدا بين هذه « الموجودات بوصفها وجودا » . ليس فى استطاعتنا أن ننكر أن اللاهوت الطبيعى يدور حول عدد من الموجودات الآلهية ، وهذا فى حد ذاته كاف للتفرقة بينه وبين اللاهوت الطبيعى المسيحى تفرقة جذرية ، فالضرورى عنده هو باستمرار جمع ، وهو عند المسيحيين باستمرار مفرد . لكى ينبغى ألا نقف طويلا عند هذا الحد . حتى ولو كان من المسلم به ضد جميع النصوص .

أن الوجود بما هو وجود عند أرسطو هو الوجود الفريد ، فسوف يظل صحيحاً أيضا ، أن هذا الوجود ليس شيئا آخر سوى الفعل الخالص للفكر الذى يفكر فى نفسه . ولهذا السبب فإن صفات الله عند أرسطو قاصرة على شكل خاص من صفات الفكرة . أن الأسم الأول لله — فى نظرية أرسطو — هو الفكر . والوجود الخالص يرد الفكر الخالص . أما الأسم الأول لله — فى النظرية المسيحية — فهو الوجود . وهذا هو السبب فى أننا لانستطيع أن نرفض أن ننسب إلى الوجود : الفكر والإرادة والقوة ، والسبب فى أن صفات الله المسيحى تفوق صفات إلة أرسطو من جميع الجوانب ، إذ لايمكن لرجل يوصى بتشييد تماثيل « لزيوس » و « ديمتر » أن يرتفع إلى التصور المسيحى للوجود .

كم يبدو منهج الوحى فى الكتاب المقدس صحيحاً مستقيما ، وكم يبدو أخاذا فى نتائجه إذا ما قارناه بهذه التحسسات الأولى للفكر البشرى . . . !

إن « موسى » حين ناداه الله ليخلص بنى إسرائيل أراد أن يعرف من هو الله فاتجه إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشرا : أنا أكون ما أكون Ego Sum qui Sum هكذا تقول لبنى إسرائيل أهيه أرسلنى إليكم (سفر الخروج — الاصحاح الثالث آية ١٤) . لا كلمه ، ولا إشارة ميتافيزيقية ، وإنما الله يتحدث : والسبب واضح ومفهوم ، إن سفر الخروج هو الذى يرس الأساس الذى ستقوم عليه من الآن فصاعدا الفلسفة المسيحية بأكملها . وسوف تعرف منذ هذه اللحظة — مرة واحدة وإلى الأبد — أن الإسم الخاص بالله هو الوجود .

وكما يقول القديس افريم St. Ephrem ويرددها من بعده القديس بونافنتير St· Bonoventure — أن هذا الاسم يعين ماهية الله ذاتها . وحين نقول أن كلمة الوجود تدل على ماهية الله . وأنها لاتدل على أية ماهية أخرى سوى الله، فإن ذلك يعنى أن الماهية والوجود فكرتان متحدتان فى الله ، وأنه فيه وحده تتحد الماهية مع الوجود .

وهذا هو السبب فى أن القديس توما الأكوينى سوف يعلن — وهو يشير صراحة إلى هذا النص فى سفر الخروج — أنه بين جميع الأسماء المقدسة يوجد اسم واحد يخص الله تماما وهو : ماهو موجود pui est بالضبط لأن ماهو موجود » لايعنى شيئا أكثر من الوجود ذاته .

وتمكن فى هذا المبدأ خصوبة ميتافيزيقية لا تنضب . ولن تكون الدراسات التى ستأتى بعد ذلك سوى استخلاص لنتائجه ، فليس ثمة سوى إله واحد وهذا الاله هو الوجود ، وهو حجر الزاوية فى الفلسفة كلها ، ولم يكن أفلاطون ولا حتى أرسطو هو الذى أرسى قواعده بل كان موسى فى سفر الخروج .

وربما كان أقصر طريق لكى ندرك أهمية هذا المبدأ هو أن نقرأ الأسطر الأولى فى بحث دانزسكوت : «فى المبدأ الأول لجميع الأشياء » حيث يقول : « آه يارب ، يا إلهى : عندما سألك موسى بوصفك أعظم الحكماء حقا ، بأى اسم ينبغى عليه أن يسميك لبنى إسرائيل. ولأنك تعرف تماما ما الذى يمكن أن يمكن أن يتصوره عنك العقل الثانى فكشف له عن إسمك المبارك دائما —

وأجبته : « أهيه الذى أهيه » أنت إذن الوجود الحق الوجود الشامل . غير أن ذلك أيضاً هو ما كنت أود أن أعرفه لوكان ذلك ممكنا ، كن عونا لى يا الهى فى بحثى عن مثل هذه المعرفة للوجود الحق ، فأنت الذى أستطيع أن أصل إليه بقوة عقلى الطبيعى إبتداء من ذلك الوجود الذى تعزوه أنت نفسك لذاته». هذا نص بالغ الأهمية لأنه يحدد فى أن معا النهج الحقيقى للفلسفة المسيحية ، والحقيقة الأولى التى تشتق منها جميع الحقائق الأخرى . وحين طبق دانزسكوت « مبدأ القديس أوغسطين والقديس أنسلم « أومن لأتعقل » منذ بداية النظر الميتافيزيقى فقد جعل ذلك فعل الإيمان فى حقيقة الكلمة الآلهية . وهو يريد كما كان يريد القديس اثناجوراس Athenagoras — أن يتعلم عن الله وهوقريب منه .

وليس ثمة فيلسوف يمكن أن يجعله وسيطا بين العقل وبين السن المطلق وإنما تبدأ الفلسفة بعد أن يتم فعل الإيمان . فمن معتقد عن طريق الايمان بالله هو الوجود يستطيع أن يرى فى الحال عن طريق العقل أن الله لايمكن أن يكون شيئا سوى الوجود الكلى الشامل أعنى الوجود الحقيقى . وعلينا الآن أن نرى كيف يتضمن هذا المبدأ هذه النتائج .

حين يقول الله أنه هو الوجود ، وحين يكون لهذا القول أى معنى أمام عقولنا فإنه لايمكن أن يعنى الا شيئا واحدا فحسب هو : أن الله هو الفعل الخالص للوجود الفعلى. وهذا الفعل الخالص للوجود يستبعد — بطريقة قبلية ârsirs i — اللاوجود كله . وكما أن اللاوجود يخلو تماما من كل وجود ، ومن كل شرط للوجود ، فكذلك أيضاً لايتأثر الوجود على الاطلاق باللاوجود . بالفعل وبالقوة فى أن معاً فى ذاته من وجهة نظرنا معا .

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من أنه يحمل فى لغتنا نفس الاسم بوصفه أعظم تصوراتنا كلها وأكثرها عمومية وتجريدا ، فان فكرة الوجود تعنى شيئا مختلفا عن ذلك أتم الاختلاف . ربما لأن قدرتنا على تصور الوجود نفسها — وهذه نقطة سوف نعود إليها بعدقليل — لاتنفصل عن العلاقة الانطولوجية التى تربطها بالله . لكن ليس الله بوصفه فكرة أو تصورا هو الذى ينبغى علينا أن نفكر

فيه ولا حتى بوصفه وجودا مضمونه هو مضمون فكرة ما ، أنه يقع فيما وراء الأشياء المحسوسة كلها ، وفيما وراء جميع التحديدات التصورية يؤكد الله نفسه بوصفه فعل الوجود المطلق فى وجوده الفعلى الخالص . أن فكرتنا عن الله — وهى مماثلة ضعيفة لواقع حقيقى يعلو ويفيض عليها من جميع الجوانب — لا يمكن التعبير عنها إلا فى هذه القضية : الوجود هو الوجود ، أى وضع مطلق بذلك الذى يحوى فى ذاته السبب الكافى لجميع الموضوعات ويقع فيما وراء جميع الموضوعات . ولهذا فاننا نستطيع أن نقول أن الزيادة الإيجابية التى تحجب الوجود الإلهى عن أعيننا هى نفسها الضوء الذى ينير بقية الأشياء كلها .

والواقع أنه انطلاقا من هذه النقطة فإن فكرنا التصورى سوف يدور حول البساطة الإلهية وينظر إليها من كل جانب لكى يعبر عن تراثها الذى لا ينضب فى وجهات نظر كثيرة يكمل بعضها بعضا . إنما حين نريد أن نعبر عن الله كما هو فى ذاته ، فإننا لن نستطيع أن نفعل شيئا سوى أن نكرر مع القديس أوغسطين ، أن الاسم المقدس لله الذى أعلنه الله نفسه هو الوجود . وإذا كنا نريد أن نذهب خطوة أبعد من ذلك ففى أستطاعتنا أن نبرز مضمون كلمة الوجود ونجعله صريحا علينا فى مجموعة من الأحكام التى لا يكون أى حكم منها كاف بذاته . ويبدو أن الفكر المسيحى قد واصل القيام بهذا العمل فسار فى طريقين متقاربين : أحدهما يقودنا إلى أن نؤكد الله بوصفه موجودا «كاملا» ، بينما يؤدى بنا الطريق الآخر إلى أن نثبته بوصفه موجودا لامتناهيا . وهاتان الصفتان — الكمال واللاتناهى — يتضمن كل منهما الآخر بوصفهما جانبين متساويين فى الضرورة للوجود الذى يصفانه .

ولو أننا نظرنا إلى الوجود الخالص من الزاوية الأولى لوجدناه مزودا بكفاية مطلقة بفضل وجوده الفعلى ذاته . ولا بد أن يكون من التناقض أن يقول أن ما هو بحكم تعريفه وجود يمكن أن يكتسب شيئا أيا كان نوعه من الخارج ، لأنه لا يمكن أن يكتسب إلا ما هو ناقص فى وجوده الفعلى مع أن وجوده الفعلى كامل ، وهكذا فإن قولك أن الله هو الوجود مرادف لقولك أنه واجب الوجود بذاته Aseity .

وينبغي علينا أن تكون لدينا فكرة أكثر وضوحا عن معنى هـــذا اللفظ الأخير . فهو يعني أن الله من حيث الوجود يفضل ذاته . أو هو يوجد بذاته Persse بمعنى مطلق ، أوقل أنه في جانب الوجود يتمتع باستقلال تام وكامل لا فقط بالنسبة لما هو خارج : بل أيضاً بالنسبة لما هو داخل ذاته ، ولما كان وجوده لا يشتق من أي وجود آخر ذاته ، فإنه كذلك لا يعتمد على أية ماهيه داخلية يمكن أن تمتلك القدرة على إخراجه إلى حيز الوجود ، فإذا كان ماهية Essentia فان ذلك يرجع إلى أن الكلمة نفسها تدل على الفعل الإيجابي الذي هو الوجود . كما لو أن الوجـــود esse يمكن أن ينتج لفظ المفعول الإيجابي Essens والذي اشتقت منه كلمة ماهية essentia . وحين قال القديس جيروم St. Jérome أن الله هو أصل ذاته ، وهو سبب جوهره فانه لم يكن يعني أن الله ـــ كما يقول ديكارت ـــ يضع نفسه في الوجود ـــ بطريقة ما ـــ عن طريق قوته القادرة على كل فهي التي تسبب وجوده على نحو ما يحدث في الظواهر حين تكون ظاهرة ما سببا لظاهرة أخرى . وإنما كان يقصد أننا ينبغي علينا ألا نبحث خارج الله عن سبب لوجوده ، أنه سبب ذاته ، وهذا الوجود الكامل لله ، أو ضرورة الوجود هذه ، تتضمن كماله المطلق بوصفها نتيجة مباشرة له .

وما دام الله في الواقع هو الوجود بذاته Persse ومادام تصوريا لله يستبعد اللاوجود كله استبعادا مطلقا . كما يستبعد كل تبعية يمكن أن تنتج من اللاوجود فإنه ينتج من ذلك أن الوجود بكامل معانيه لا بد أن يتحقق في الله تحقيقا كاملا وهكذا يصبح الله هو الوجود الخالص في حالة تحققه وإنجازه الكامل . وهو ذلك الكائن الذي لا يمكن أن يضاف إليه شيء لا من الخارج ولا من الداخل ، وفضلا عن ذلك فان كمال الله ليس مكتسبا وإنما هو كمال موجود إن صح التعبير ـــ وهذا هو على وجه الدقة ماسوف يجعل الفلسفة المسيحية باستمرار متميزة عن الأفلاطونية على الرغم من كل الجهود التي تبذل للتوحيد بينهما . وحتى عندما نسلم أن إله أفلاطون الحقيقي هو مثال الخير كما عرضه في محاورة الجمهورية (٥٠٩ ب) فان الحد الأعلى الذي يمكن بلوغه لابد أن يكون حدا معقولا وهو منبع الوجود كله لأنه منبع المعقولية كلها . ومن هنا فان أولوية الخير كما

تصورها الفكر اليونانى تلزمنا بأن نجعل الوجود تابعاً للخير ، على حين أن أولوية الوجود فى الفكر المسيحى من ناحية أخرى — تحت إلهام سفر الخروج — تضطرنا إلى أن نجعل الخير تابعاً للوجود وهكذا فان كمال الله المسيحى هو كمال مناسب للوجود بما هو وجود ، ذلك الكمال الذى يضع فيه الوجود نفسه بنفسه ، ونحن لا نقول أنه موجود لأنه كامل ، وإنما نقول العكس ، أنه كامل لأنه موجود . أن هـذا الفارق الدقيق جدا والذى قد لا يدرك فى البداية ، هو مع ذلك فارق أساسى ، فهو الذى يحمل فى طياته تلك النتائج المذهلة حين نستخرج فى النهاية من كمال الله ذاته تحرره التام من جميع الحدود ونستخرج أيضاً لا تناهية .

أن ما يوجد بذاته ولا يكون مخلوقا يعرض نفسه أمام الفكر بوصفه ما لا يمكن أن يتحرك، وما يمكن أن يتحقق تماما ، فالوجود الإلهى هو بالضرورة أزلى ، لأن الوجود هو ماهيته ذاتها . وهو لا يمكن أن يتحرك بطريقة لا تقل عن ذلك ضرورة ، طالما أنه لا يمكن أن ينضاف إليه شىء أو يحذف منه شىء دون أن يدمر هذا الحذف والإضافة ماهيته وكماله فى وقت واحد ، ومن ثم فهو فى النهاية ساكن بوصفه جوهرا محيطا حاضراً بذاته بطريقة كاملة ، وفكرة الحادث event نفسها قد تكون بالنسبة له خالياً تماماً من المعنى . لكن بما أن الله كامل فى الوجود، فانه ليس بجرد تحقق أو إنجاز تام وإنما هو امتداد مطلق أعنى لا متناه، وإذا ما تمسك المرء بأولوية الخير فان فكرة الكمال تتضمن فكرة التحديد Limitation . وهذا هو السبب فى أن اليونانيين السابقين على العصر المسيحى لم يدركوا اللاتناهى على الإطلاق اللهم إلا بوصفه نقصا . لكنا حين نؤكد — على العكس — أولوية الوجود فسوف يكون من الصواب أن نقول أن لا شىء يمكن أن يكون ناقصا فى الوجود ، وأنه بالتالى كامل . ولكنا لما كنا الآن لابد أن نتعامل مع كمال خاص بالوجود فان متضمنات فكرة الخير تابعة لمتضمنات فكرة الوجود ، ذلك لأن الخيرية ليست شيئاً سوى جانب واحد من جوانب الوجود . وكمال الوجود لا يستدعى فحسب جميع التحققات الفعلية

لكنه يستبعد كذلك جميع الحدود أعنى أنه يؤدى بذلك إلى لاتناه إيجابى برفض كل تعين .

أننا إذا ما نظرنا إلى الوجود الخالص أو إلى هذه النقطة فانه يفلت — أكثر من ذى قبل — من قبضة تصوراتنا ، فليس ثمة فكرة واحدة بين أيدينا يمكن أن نحاول تطبيقها على الله دون نتحطم وتنهار . أن كل تسميه تحديد . مع أن الله فوق كل تحديد ، وهو من ثم فوق كل تسمية بالغاً ما بلغ سموها . وبعبارة أخرى أن التعبير الكافى لله لابد أن يكون هو الله نفسه . وهذا هو السبب فى أن اللاهوت المسيحى عندما أراد أن يضع أمامه تعبيراً لم يجد سوى إسم واحد هو الكلمة The Word غير أن كلماتنا البشرية الفقيرة مهما كان من رحابه ما صدقاتها فانها لا تعبر إلا عن جانب من ذلك الكائن الذى لا جوانب له ، وهى تحاول أن تحيط ماهية ما هـــو — حسب تعبير ديونسيوس Dionysius — فوق الماهية . وحتى الأفكار الإلهية لا نعبر تعبيراً كاملا عن الله ، إنها لا تعبر إلا عن مشاركات ممكنة ، وهى من ثم مشاركات جزئية ومحدودة لذلك الذى لا يشارك غيره فى شىء ويعلو على جميع الحدود . وبهذا المعنى يصبح اللاتناهى إحدى الخصائص الأولى التى يتميز بها الإله المسيحى ، وهى الخاصية التى تميز الله تميزا واضحا — بعد موجود — عن جميع التصورات الأخرى .

ولا شىء أوضح من اتفاق المفكرين فى العصر الوسيط حول هذه النقطة . إذ يمكن مثلا أن نتعرف بسهولة بالغة فى هذا الجانب عن مذهب دانزسكوت Dons Scotus على الإله المسيحى، لأن سكوت يعتقد أن البرهنة على وجود الله، والبرهنة على وجود كائن لامتناه هما شىء واحد تماماً . ولا شك أن ذلك يعنى أنه إلى أننا لم نبرهن على وجود الكائن اللامتناهى فاننا لا نكون قـــد برهنا على وجود الله . وليس فى ذلك ما يخالف فكر القديس توماس الأكوينى وغيره من فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى ، على الرغم من أن هذه الطريقة الخاصة جدا فى صياغة المشكلة تبرز أمامنا ذلك الجانب الذى ندرسه فى ضوء

أخاذ للغاية » والواقع أن « دانزسكوت » يبدأ فكرة الوجود لكي يبرهن على أننا لابـــد أن نسلم بالضرورة بوجود أول . ومن واقعة أنه لا سبب له يستنبط أن هذا الموجود الأول لابد أن يوجد بالضرورة ، وإذا ما انتقلنا إلى خواص هذا الموجود الأول الضروري فانه يبين لنا أنه علة كافية ذات عقل وإرادة ، وأن عقلها يشمل اللامتناهي ، وأنه ما دام هذاالعقل يتحدمع ماهيته في هوية واحدة ، فان ماهيته بدورها تضم اللامتناهي وتحتوي عليه : فالأول هو اللامتناهي . ولكي نبرهن على هذه النتيجة فان علينا أن نضع أكمل تصور يمكن لنا تصوره . أعني أكمل تصور يكون من الممكن لنا أن نملكه عن ذات الله .

ومهما يكن من شيء فان علينا أن نضيف أن القديس بونافنتير والقديس توماس يتفقان اتفاقا تاما مع « دانزسكوت » في إثبات الوجود الضمني للكائن الذي في مقابله تصبح الأيلية المطلقةAlsolute Eletism والهيراقليطية المطلقة Alsorute Heracliteanism عبثاً كاملا على حد سواء[1] . لأن هذا الوجود يجاوز الدينامية العقلية الكثيفة والسكونية الصورية الكاملة . وحتى عند أولئك الذين جذبهم أكثر التحقق (الكمال الذي يتسم به الوجودالخالصفاننا نستطيع أن نتعرف على مبدأ النشاط energy الذي لا ينفصل كما نعرف عن الفعل . وبهذا المعنى فان القديس توما الأكويني نفسه الذي تحدث عن الله بلغة أرسطو كان مع ذلك بعيدا جدا عن فكر أرسطو . أن الفعل الخالص Pure Act عند المشائين ليس فعلا خالصاً إلا من حيث الفكر .

أما عند توما الأكويني فهو حقل خالص من حيث الوجود . وهو من ثم

---

(١) المقصود أن وجود الله يخالف فكرة الوجود عندبارمنيوس الأيلي ومدرسته التي تصورته سبا كنا مليئا واعتبرت الحركة غير حقيقية ، كذلك يخالف هيراقليطس ومدرسته التي ذهب إلي أن الحركة والصيرورة هما ماهية الوجود الذي لايكن لحظة واحدة عن التغير .

لا متناه وكامل فى آن معاً . وسواء رفضنا أن نجعل الواقع الحقيقى لهذا الفعل بعيدا عن كل حد ، أو رفضنا أن نجعله يتخلف داخل إمكان تحققه فاننا فى الحالتين ندخل فيه من جديد إمكان الفعل **vivetuality** وفى نفس الوقت ندمر ماهيته ، يقول أرسطو : « اللامتناهى ليس هو مالا يقع خارجه شىء . بل على العكس أنه ما يقع خارجه باستمرار شىء ما . أما لا تناهي الله عند القديس توماس فهو بالضبط ما لا يقع خارجه شىء ، ولهذا السبب قيل أن الإسم الحقيقى لله هو الوجود . ذلك لأن هذا الإسم لا يدل على أية صورة محددة أو أى شكل معين . ولقد كتب القديس توماس فى صيغة أرسطية فكرة من المشكوك فيه أن يكون أرسطو قد وصل اليها وهى أن الله هو الوجود اللامتناهى بسبب أنه صورة **From** . ولقد كان القديس توماس على وعى كامل بأن الصورة بما هى كذلك ، هى مبدأ الكمال والاكتمال ، وهذا هو السبب فى انه قال بحق ان الله يسمى بالوجود لأن هذه الكلمة لا تدل على اى شكل او صورة . لكنه يعرف كذلك انه هذه الحالة الفريدة عندما يكون الموضوع هو العقل الخالص وهو فعل الوجود نفسه ، فان ثراء وجوده الفعلى يضفى عليه بحق لا تناه إيجابى لم يكن يعرفه أرسطو . اعنى لا تناهياً لا يقع خارجه شى . إذ عند القديس توماش — كما هى الحال عند دانزسكوت من ماهية الله نفسها بوضعه الصورة الخالصة للوجود ان يكون لا متناهيا .

وعندما يتأمل المرء معنى هذه الفكرة يتضح له فى الحال انها سوف تؤدى — آجلا او عاجلا — إلى برهان جديد عل وجود الله ، وهو ذلك البرهان الذى سمى منذ كانط **Kant** باسم الدليل الانطولوجى على وجود الله ، والذى كان للقديس انسلم الشرف فى ان يكون اول من صاغه فى شكل محدد . وحتى اولئك الذين ينكرون كل اصالة خلاقة فى الفكر المسيحى يبدون عائد بعض التحفظات امام دليل انسلم الذى ظل يعاود الظهور مرات كثيرة منذ العصور الوسطى فى اشكاو مختلفة اتم ما يكون الاختلاف فى مذاهب ديكارت ، ومالبرانش ولبنتز ، واسبنوزا ، وحتى فى مذهب هيجل [١] ،

---

(١) قارن المنهج الجدلى عند هيجل « تأليف إمام عبد الفتاح إمام ص ٢٩١ ومابعدها (دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩)

والقول بأن هذا الدليل لم يكن له وجود على الإطلاق فى الفكر اليونانى هو قول صحيح تماما ولا يمكن مناقشته لكن يحدث أن تساءل أحد — فيما يبدو لماذا لم يحلم الإغريق بالوصول إلى مثل هذا الدليل ، أو على العكس : لماذا كان من الطبيعى أن يكون المسيحيون هم أول من تصوره ! . ؟

إننا إذا ما ألقينا على أنفسنا هذا السؤال لاستطعنا أن نرى الإجابة واضحة فالمفكرون من أمثال أفلاطون وأرسطو الذين لم يوجدوا بين الله والوجود فى هوية واحدة لم يكونوا يحلمون قط باستنباط وجود الله من فكرته . لكن عندما يسأل أحد المفكرين المسيحيين نفسه — على نحو ما فعل القديس أنسلم — عما إذا كان الله موجوداً ، فإنه يتساءل فى الواقع عما إذا كان الوجود موجوداً وافكار الله يعنى إثبات القول بأن الوجود غير موجود . وهذا هو السبب فى الرغبة العارمة التى استحوذت على ذهن القديس أنسلم فى أن يجد برهاناً مباشراً على وجود الله لا يعتمد على شيء إلا على مبدأ التناقض . والدليل الذى وجده أنسلم معروف معرفة تامة وليس ثمة ما يدعو إلى ذكره بالتفصيل ، إذ الملاحظ أن أولئك الذين يرددونه بكثرة لا يتضح لهم مغزاه باستمرار . إن ما يهدف إليه هذا الدليل هو أن يبرز أمامنا أن عدم إمكان تصور لا وجود الله لا معنى له إلا أمام الفكره المسيحية وحدها حيث يتحد الله مع وجوده ، وحيث يصبح — بالتالى — من التناقض أن نفترض أننا نفكر فى الله ، ولكننا نفكر فيه على أنه لا وجود .

ولو أننا نحينا جانباً الإيطار الفنى الذى عرض فيه أنسلم برهانه فى كتابه (الموعظة Psaslogion — وهو اطار أعتراف أننى لا أكن له إعجاباً كبيراً — ليتحول الدليل ليصبح على النحو التالى : هناك وجود ضرورى ضرورة ذاتية وهذه الضرورة هى من النوع الذى يجعله ينعكس فى كل فكرة يمكن أن نكونها عنه .

فالله يوجد بالضرورة فى ذاته لدرجة أنه لا يمكن أن يكون موجوداً فى فكرنا

فحسب . وما أخطأ فيه أنسلم — كما لاحظ خلفاؤه — هو أنه فشل فى أن يلاحظ أن ضرورة إثبات الله — بدلا من أن تكون فى ذاتها دليلا استنباطياً على وجوده — ليست أكثر من أساس لاستقراءها أو بعبارة أخرى فإن العملية التحليلية التى بواسطتها تشتق من فكرة الله ضرورة وجوده ليست فى الواقع الدليل على أن الله موجود ، لكنها قد تصبح المعطى الأول لهذا البرهان . لأننا قد نحاول أن نبين أن ضرورة إثبات الله نفسها نفترض وجوده بوصفه وحده الأساس الكافى .

إن ما أدركه القديس أوغسطين على سبيل الحدس والتخمين تركه للاخرين لكى يلقوا عليه الضوء ، فرأى القديس بونافنتير مثلا أن ضرورة وجود الله فى النفس الإنسانية ترجع إلى أنه هو نفسه العلة الكافية لوجودها فينا أن من يتأمل الماهية الإلهية عليه فقط أن يركز انتباهه أولا وقبل كل شىء على الوجود ذاته ، وسوف يجد أن الوجود نفسه هو ذاته واضح كل الوضوح حتى أنه لا يمكن التفكير فيه على أنه لا وجود .

ونظرية الاشراق عند يونافنتر تعتمد على تفسير إيماننا اليقينى بوجود الله عن طريق إشراف الوجود الإلهى على فكرنا . وهناك نظرية أخرى تبرر نفس النتيجة عند (دانز سكوت) وإن كانت أقل فى قوتهـــا من نظرية بونافنتير . فالموضوع الخاص بالعقل فى نظرة هى الوجود ، فكيف يمكن لنا إذن أن نشك فيما يؤكده العقل عن الوجود الممتلىء ضياءاً بهذا الشكل ، أعنى لا تناهية ووجوده الفعلى . . ؟

وأخيراً ، فلو أننا تركنا العصور الوسطى وانتقلنا إلى بدايات الفلسفة الحديثة عند (رينيه ديكارت) و (نقولا مالبرانش) فسوف نجد أن مكتشفات القديس أنسلم لا تزال حصبة ومثمرة . فما له مغزاة أن نجد عند ديكارت مثلا أن الطريقين الممكنين للبرهنة على وجود الله من تصورنا عنه هى ما يحاول ديكارت أن يعرضه علينا ، فهو يحاول من جديد فى (التأمل الخامس) متابعاً للقديس أنسلم — أن ينتقل مباشرة من فكرة الله إلى إثبات وجوده ، لكنه قد حاول

فى التأمل الثالث فعلا البرهنة على وجود الله بوصفه العلة الضرورية لفكرتنا عنه وهذا هو نفسه الطريق الذى يسلكه مالبرانش الذى يعتقد أن فكرة الله قد أتتنا من الله نفسه فهو الذى طبع فى نفوسنا هذه الفكرة ، وهو يحاول أن يبين فى نصوص كثيرة — محللا فكرتنا العامة المجردة والمختلطة عن الوجود — أن وجود هذه الفكرة فى ذهننا علامة على حضور الوجود ذاته (أى الله) أمام فكرنا وهو بذلك إنما يمد أو يطيل - بطريقه مشروعة - واحدا من الطريق التى سلكها التراث الفلسفى المسيحى لكى تصل إلى الله : فلو كان الله ممكنا لكان واقعياً حقيقياً ، ولو أننا فكرنا فى الله فإن الله لابد بالضرورة أن يكون موجوداً .

لكن أيا ما كانت النتائج الحديثة فإن الفلسفة المسيحية وفلسفة العصر الوسيط كلها لابد أن ينظر إليها على أنها إحدى الفلسفات التى تؤكد الأولوية الميتافيزيقية للوجود ، ولتوحيدها فى هوية واحدة من الماهية والوجود فى الله . وهذه الوحدة ذات الأهمية القصوى لا تتأكد فحسب من حيث المبدأ ، بل كذلك من حيث النتائج الضرورية فى مجال الأنطولوجيات .

وسوف تتاح لنا الفرصة بعد قليل للوقوف على بعض هذه النتائج وتطورها لاسيما تلك النتائج التى تتصل بالعلاقة بين الله والعالم . على حين أن الاتفاق لم يتم - على العكس من ذلك - على الإطلاق حتى يومنا هذا حول مشروعية البرهنة على وجود الله من فكرته : فالفلاسفة المسيحيون الذين واصلوا تراث القديس أنسلم يميلون إلى اعتبار هذا الدليل أفضل الأدلة ، بل يعتبرونه فى بعض الأحيان الدليل الوحيد الممكن . لكنهم يعملون كذلك — فيما يبدو — باهتمام مزدوج . فهم إما أن يضعوا كل شىء على أساس القيمة الانطولوجية للدليل العقلى ، عندئذ يؤكدون كما فعل القديس أنسلم فى « الموعظة **Prosiogion**» وديكارت فى التأمل الخامس : أن الوجود الواقعى يقابل بالضرورة الإثبات الضرورى لوجود ما . وإما أن يعتمدوا بناء أنطولوجيا على أساس المضمون الموضوعى للتصورات . وعندئذ يبرهنون على وجود الله بطريقة استقرائية بوصفه العلة الوحيدة التى يمكن تصورها لوجود فكرة الله فى النفس البشرية .

وذلك طريق افتتحه القديس أوغسطين والقديس أنسلم للوصول إلى الحقيقة veritate وتابعهم القديس بونافنتير ، وديكارت ، ومالبرانس . وليس هنا مجال مناقشة قيمة هذين الطريقتين ولاسيما ونحن على أبواب مقارنتهما منهج ثالث ، لكن ربما كان من الممكن أن نقول أن الطريق الذى سلكه القديس بونافنتير هو فى اعتقادى — ولأسباب سوف تظهر بوضوح فيما بعد — أفضل بكثير من غيره : فنحن إذا ما بينا أن الوجود الضرورى لله تستلزمه فكرته من الناحية التحليلية فإن ذلك يعنى كما لاحظ «جوينلون Carinilon» أن نبين أن الله ضرورى إذا ما كان موجودا فحسب لكنه لا يبين لنا ولا يبرهن على أنه موجود ، وعلى العكس من ذلك فلو أننا بحثنا عن العلة الكافية لكائن قادر على تصور فكرة الوجود ، وأن يقرأ فيها التداخل الضرورى للوجود فى الماهية فإننا فى هذه الحالة ندرس مشكلة لابد أن تظل مفتوحة كل استمرلوجيا أيا كان نوعها .

وسوف يكون من المشروع كذلك أن نحاول بنا وميتافيزيقيا على أساس وجود فكرة الله فى أذهاننا بشرط ألا نحاول أن نقوم بعملية استنباط أولية أو قبلية **a Priori** تكون بدايتها هى الله نفسه - بل أن نقوم بعملية استقراء بعدية **a Posterioni** تكون بدايتها هى مضمون تصورنا لله. وربما لا يكون — من المستحيل أن نبين — بهذا المعنى — أن المنهج التومائى ضرورى لإبراز المنهج الأوغسطينى إلى الوعى الكامل بطبيعته الخاصة والشروط المشروعة لممارسته. لكن تلك نقطة سوف تظهر من تلقاء ذاتها حين ندرس الطريق الذى سلكه القديس توماس الأكوينى للوصول إلى الله .

الفصل الرابع

الموجودات وحدوثها

الفصل الرابع

الموجودات وحدوثها

لو أن كل ما قلناه حتى الآن كان صحيحاً ، فإن ذلك يعنى أن الوحى المسيحى قد أثر تأثيرا حاسما فى تطور الميتافيزيقا بإدخاله فكرة التوحيد بين الله والوجود وقد تضمن ذلك تعديلا فى التصور المسيحى للكون ، فلو كان الله هو الوجود Being فإن ذلك لايعنى أنه هو الوجود الكلى الشامل بحسب Totum esse ولكنه يعنى كذلك كما سبق أن رأينـــا أنه هو الوجود الحقيقى بصفة خاصة Verum esse ،وهذا يعنى أن كل شىء آخر ــ ماعدا الله ــ ليس إلا وجودا جزئيا لا يستحق إسم الوجود على الإطلاق . وهكذا فإن كل ما يبدو لنا بوضوح شديد أنه واقعى على الأصالة ، كل ما حولنا : عالم الإمتداد والتغير ، قد ألقى بأسره ونصرية واحدة فى عالم الظاهر وهبط إلى مرتبة اللاواقع الزائف . ومن المستحيل أن نركز أكثر مما ينبغى على أهمية هذه الخاتمة الطبيعية وإنما علينا على أقل تقدير أن توضح معناها الأساسى .

أن القول بأن الواقع المحسوس الذى يحيط بنا ليس هو الواقع الحقيقى لم يكن كشفاً أتت به المسيحية لأول مرة ، فنحن جميعاً نذكر فلسفة أفلاطون والطريقة التى نظر بها إلى الأشياء الموجودة فى هذا العالم واعتبرها مجرد ظلال لعالم آخر هو عالم المثل فى حين نظر إلى عالم المثل على أنه العالم الأبدى : الدائم الضرورى ، وهكذا فإن بمـا فيه من مثل هى موجودات حقيقية ، أما عالم الأشياء المحسوسة الذى نعيش فيه فهو عالم التغير والتحول والصيرورة (وهى فكرة مأخوذة أصلا من هيراقليطس) عالم الأشياء الفانية الحادثة والعرضية ، التى يمكن اعتبارها غير موجود (على اعتبار أن الوجود إنما

يطلق على الحق الدائم الذى لا يتغير) وما نمتلكه هو الأشياء الفانية من وجود حقيقى إنما يرجى أصلا إلى أنها تشارك فى عالم المثل ، لكنها لا تشارك فى عالم المثل لحسب — ما دامت الأشكال العابرة من هذه الأشياء هى مجرد إنعكاسات أو ظلال ألفتها المثل على متقبل سلبي وإنما هى تشارك فى لون من اللاتعين الذى يتأرجح بين الوجود واللاوجود فما لها من وجود هو indetermimaiom وجود يائس تعس يتدفق مثلما تتوفق أمواج « أيوريبس Euripus[1] » جامعاً فى جوفه بين اللاتعين وبين ظلال المثل التى تحملها . وما يقوله أفلاطون فى هذه النظرية يوافق عليه تماما الرجل المسيحى ولكنه يوافق عليه بمعنى أعمق بكثير من معناه عند أفلاطون وربما لم يكن يخطر على باله على الإطلاق بل إننا يمكن أن نقول أن له — بمعنى ما — حقيقة أخرى فالتفرقة الأساسية بين الهيلينية Hellenism والفلسفات المسيحية تكمن على وجه الدقة واقعة أن الأخيرة تقوم على تصور الوجود الإلهى الذى لم يصل إليه قط لا أفلاطون ولا أرسطو .

ومنذ اللحظة التى نوحد فيها بين الله والوجود فى هوية واحدة يصبح واضحا أن هناك معنى ما يكون الله فيه هو وحده الموجود ، وإذا مارفضنا أن نسلم بذلك فسوف يكون علينا أن نقول أن جميع الأشياء هى الله وهذا هو على وجه الدمة ما لا يمكن أن يفعله الفكر المسيحى لا فقط لأسباب دينية وإنما كذلك لأسباب فلسفية . وأحد هذه الأسباب الرئيسية هى أنه لو كانت الأشياء جميعاً هى الله فلن يكون هناك فى هذه الحالة إله ، فلا شىء من الأشياء التى نعرفها بطريقة مباشرة يتلك خواص الوجود ، فالأجسام مثلا ليست « لامتناهية in Ginie مادام كل جسم من هذه الأجسام محدد بماهية معينة ومن ثم محدود بها . فما نلتق به باستمرار هو هذا الشىء أو ذلك لكننا لا نلتق فقط بالوجود بصفة عامة وحتى لو افترضنا أن شمول الواقع والممكن كله يمكن أن يتحقق فان مثل هذا المجموع للأشياء الجزئية لا يمكن أن يعيد بناء وحدة ماهو بسيط وموجود

---

(١) مضيق بحرى صغير فى اليونان يقع بين جزيرة أوبا وبونفس ، وتقول بعض الروايات أن أرسطو كان سيغرق فيه .

بطريقة خالصة . لكن ذلك ليس كل شيء فلا له الذى يقول فى سفر الخروج : « أهية الذى أهية (خروج إصحاح ٣ — ١٤) أو أنا أكون ما أكون Ego sum qui sum يقول كذلك عبارة أخرى تقابلها على وجه الدقة وهى : « إنى أنا الرب لا أتغير . . . » (سفر ملاخى — الأصحاح الثالث آية ٦) .

والواقع أن كل مانعرفه من الأشياء تحيط بنا إنما يخضع للصيرورة أعنى للتغير والتحول وهكذا فإنك لن تجد شيئا واحدا من بين جميع هذه الأشياء يمكن أن يتصف بالكمال أو يمكن أن نقول عنه أنه كامل لا يتغير على نحو ما نقول عن الوجود الضرورى الذى هو الله . ومعنى ذلك أن مشكلة الحركة سوف تكون مشكلة حيوية فى الفكر المسيحى ، بل إننا نستطيع أن نقول أن فلسفة أرسطو قد أصبحت جزءاً متطابقا مع الميتافيزيقيا المسيحية وإنها سوف تظل كذلك باستمرار لأنها أساســا تحليل للحركة وللضرورة ولشروطها الميتافيزيقية .

إن المرء ليندهش فى بعض الأحيان وهو يرى القديس توماس الأكوينى يشرح كتاب « الطبيعة » لأرسطو كلمة كلمة ويقف طويلا مدققا عند فكرتى القوة والفعل كما لو كان مصير اللاهوت الطبيعى كله متوقفاً على هاتين الفكرتين والواقع أنه ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة فمصير اللاهوت الطبيعى مرتبط فعلا بهاتين الفكرتين بمعنى ما من المعانى . إن اللغة التى يستخدمها أرسطو أعدها إعدادا فنياً ودقيقاً وهذا هو السبب فى أن الأفكار التى تعبر عنها تشكل علما Asience لكنا نستطيع باستمرار أن ننفذ فيما وراء التعبيرات الفنية التى يستخدمها لكى نصل إلى الحقيقة الواقعية التى يتحدث عنها وهى واقعة الحركة Monement ولم يميز أحد كما فعل أرسطو الطابع الغامض الذى تختفى وراءه الحركة المألوفة ذاتها عن أعيننا . فكل حركة تستلزم وجوداً ما إذ لو لم يكن هناك وجودا لما أمكن أن يكون هناك شيء يتحرك . ومعنى ذلك أن الحركة هى باستمرار حركة لشيء وما تتحرك . ومن جهة أخرى فإن هذا الشيء الذى يتحرك لا يمكن قط أن يوجد وجودا تاما ، ذلك لأنه لو وجد وجودا تاماً لاستحالت عليه الحركة

فهو لا يمكن فى هذه الحالة أن يتحرك مادامت الحركة والتغير أمراً من اثنين : إما أن يكتسب المتحرك وجودا أو أن يفقد وجودا . ومن الواضح أن الشيء إذا كان يصير فهو لا يمكن أن يكون منذ البداية مايصير إليه فاذا كانت (ا) تتحرك وتتغير ليصبح فى النهاية (ب) فانها لايمكن أن تكون منذ البداية (ب) والواقع أن لكى تكون شيئا فان ذلك معنى فى الاعم الاغلب — أن تكف عن أن تكون شيئا آخر ، حتى أن الحركة سوف تعنى فى النهاية الوضع الذى يكون عليه ذلك الذى لايكون وجودا تاماً دون ان يكون مع ذلك عدم خالص .

إن برجسون يتهم ارسطو واتباعه انهم شيأر الحركة Reieied movment انهم قطعوها إلى سلسلة من الحوادث المتتابعة لكن لاشيء ويمكن أن يكون اكثر إجحافا من هـــذا الإتهام . لان ذلك يعنى أن نحمل أرسطو أخطاء ديكارت الذى يمكن أن نقول أن أرسطو كان — فى هذه النقطة بالذات — عكسه فالمذهب الارسطى فى مقرون الوسطى كلها يرى فى الحركة خاصية للوجود أو انها حال الوجود Mobe Being وهو يسعى لتجاوز سلسلة حالات مشيء المتحرك — أعنى طريقة للوجود بكل ماهذا التعبير معنى وهى من التاحية الميتافيزيقية كامنة فى باطن الشيء الذى يوجد على هذا النحو ولاتفصل بالتالى عن طبيعته . والأشياء التى نراها حوانا تتغير وتتحرك وهى لكى تتغير لايكفى أن تنتقل ببساطة من حال إلى حال بحيث تكون فى ذاتها ساكنة كما ينتقل الجسم فى الفزيقا الديكارتية من مكانى إلى مكان آخر دون أن يكف عن أن يكون على ماهو عليه . اما الفيزيقا الارسطية فان نقله الجسم ذاتها فى المكان هى على العكس تدل على الحركة الذاتية الداخلية للجسم الذى يتغير مكانه لدرجة أن إمكان الكف - بمعنى ما - عن أن يكون بحيث هو تشد نامكان الكف عن أن يكون ماهو .

إن هذه النظرة الاساسية عند ارسطو هى التى يحاول أن يعبر عنها حين يقول إن الحركة هى فعل ماهو بالقوة بماهو بالقوة اى التدرج من حالة القوة إلى حالة الفعل

فالموجود عنده اما بالقوة او بالفعل والحركة وسط بين القوة البحته والفعل التام ولهذا فان ما هو بالقوة هو احلالا بتحرلا ما هو فعـــل تام هو أيضاً لا يتحرك : فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام ولقد أصبح من المألوف منذ عصر ديكارت أن يلتقى بألوان من السخرية من هذا التعريف وتعريف ديكارت للحركة بغير لحك أكثر وضوحا ولعل السبب فى ذلك — كما لاحظ ليبنتز — أنه فشل فى تعريف الحركة فالقموص فى الواقع لا يكمن فى تعريف أرسطو ، وإنما هو يرجع بالاخرى إلى واقعة الحركة ذاتها التى يحاول التعريف تحديدها فهناك شر ما فى حالة فعل لانه موجود ولكن ليس فعل تام أو كامل لانه يصير فهو له قوة تسعى التحقق بالتدريج ولهذا يتغير ولو أننا نظرنا إلى الاشياء الموجودة بدلا من تأمل الفتحات لاستطعنا أن نلاحظ وجود الحركة فى قلب الاشياء يكشف عن أى نقص ما فى حالتها الفعلية .

ويبدو واضحا من ذلك أن الفكر المسيحى اهتم اهتماما عميقـــا بتحليل الصيرورة وأن فلاسفة العصر الوسيط اعطوا هذه المشكلة أهمية بالغة ومع ذلك فهذه المشكلة هى إحدى المشكلات وهذا أمر جدير بالملاحظة التى يستطيع الرد أن يدرج فيها بوضوح كيف تجاوز الفكر المسيحى الفكر اليونانى وهو يعمق نفس الأفكار المشتركة بينهما أكثر مما فعل الفكر اليونانى فى نفسه لقد جمع الفكر فى المسيحيون من الكتاب المقدس وحده الماهية والوجود فى الله ونستطيع بسهولة أن نعرف أن مثل هذه الهوية الواحدة لاتوجد قط فى أى مكان ولها فى أى كائن ما عدا الله .

وسوف ترى الحركة من الآن تصاعدا وهى تتضمن شيئا أكثر من عرضية Contingency أحـــوال الوجود شيئا اكثر من جوهرية الموجودات sulstrntialy التى تظهر وتختفى طبقا لمشاركتها المتغيرة فى معقولية الصورة Esom أو المثال idea انها تعنى الآن الحدوث الجذرى او العرضية الأساسية sadical csnltngency لوجود الموجودات ذاتها التى تخضع للصيرورة . لقد

ادخل الفيلسوف المسيحى فى عالم ارسطو الازلى الذى يوجد خارج الله وبدون الله — ادخل تفرقة بين الماهية والوجود الفعلى .

فلم يعد صحيحا فحسب أن نقول أن كل ما هو موجود — باستثناء الله — يمكن أن يكون خلاف ماهو عليه وإنما اصبح من الصواب أيضا أن نقول أن ماخلا الله يمكن لا يوجد. فهذا الحدوث الجذرى أو العرضية الأساسية تطبع العالم بطابع الجدة الميتافيزيقية ذات المغزى الهام العميق والتى لاتظهر طبيعتها كاملة الاحين نعرض لاصلهما .

لن تجد عبارة يألفها الناس فى العالم المسيحى أكثر من الاية الأولى فى الكتاب المقدس والتى وردت فى بداية العهد القديم: «فى البدء خلق الله السموات والأرض . » (الاصحاح الأول — الآية الأولى) وها هنا لانجد — مرة أخرى — أى أثر للفلسفة — فالله يؤكد فعل الخالق ، أو فعله الخلاق الذى خلق به الأشياء تماما مثلما يؤكد تعريف وجوده «أنا اكون ما أكون» Ego Sum qui Sur wxo دون أى مبرر ميتافيزيقى ، ومع ذلك فأى اتفاق ميتافيزيقى عميق وضرورى لازم بين هذين التأكيدين غير المبرهنين . . . إذا كان الله هو الوجود وهو وحده الوجود عندئذ فإن كل ماعدا الله لابد أن يستمد وجوده بالضرورة من من الله . وبفقرة واحدة وبدون أدنى عون من الفلسفة تخلف وراءنا كل ماقاله الفكر اليونانى عن الحدوث أو العرضية Contingency ونصل إلى الجذور الأولى للميتافيزيقا فالله وهو يعطى فى هذه الصيغة البسيطة جد أمر فعله الخالق يبدو وكأنه يعطى للناس احدى كلمات اللغز التى طالما بحثوا عنها وهم يعرفون أنها موجودة لكن لايمكن لهم أن يعثروا عليها مالم تعط لهم ، وحقيقة هذه الكلمة تفرض نفسها علينا بقوة لاتقهر بمجرد ماتمنح لنا .أن الصانع Demiurge عند أفلاطون فى محاورة (طيماوس Timaeus تشبه الله المسيحى شبها دقيقا حتى أن العصور الوسطى كلهـــا رأت فى نشاطه لونا من الوان الرمز لعملية الخلق ، ومع ذلك فهو يهب الكون كل شىء ماعدا الوجود نفسه . والمحرك الأول الذى لايتحرك عند ارسطو هو كذلك بمعنى ما ، علة كل

شيء وأب كل شيء » ولقد كان القديس توما يعرف ذلك ويقدره عند هذين الفيلسوفين لكنه لم ينسب فكرة الخلق على الاطلاق اليهما كليهما ولا هو يصنف مذهب الفليسوف (المقصود ارسطو) بانه مذهب فى الخلق فيما يتعلق بنظرية أصل العالم . وهو إن كان لم يفعل ذلك فالسبب هو أن المبدأ الأول للوجود كلها كما تصوره افلاطون وارسطو يفسر تماما لماذا كان العالم على نحو ما هو عليه لكنه لايفسر لماذا وجد .

أما الاوغسطينيون فى القرون الوسطى — وهم أقل تساهلا من القديس توماس — فقد كان يطيب لهم الحديث عن هذا النقص فى الفلسفة اليونانية وكثيرا ما كانوا يوجهون اليها نقدا لاذعا لهذا السبب وهناك فريق من المفسرين — خصوصا من بين المحدثين — لايذهب بعيدا إلى درجة أن ينسب هذا النقص إلى عيب ضرورى فى المذهب الارسطى وإنما يعتقد أن مذهب ارسطو ظل غريبا تماما عن فكرة الخلق . ويرى هذا الفريق أن عدم وجود هذه الفكرة فى هذا المذهب إنما يدل على خطأ منطقى خطير يجعل المذهب يناقض مبادئه الخاصة .لكن ربما كانت الحقيقة أبسط من ذلك لأن ما كان ينقص أرسطو لكى يدرك فكرة الخلق هو بالضبط المبدأ الجوهرى ونقطة البدء فلو أنه عرف أن الله هو الوجود وأنه فى الله وحده تتحد الماهية والوجود فى هوية واحدة لقلنا فى هذه الحالة انه لاعذر له قط فى اغفال هذه الفكره أو اسقاطها من مذهبه . فالعلة الأولى — التى هى الوجود Being ولاتشكون مع ذلك علة بقعة الموجودات سوف تعبر عن خلف محال abours ولم تكن هذه الفكرة بحاجة إلى عبقرية أفلاطون أو ارسطو الميتافيزيقية لكى تظهر او ليدركها الناس فعلى الرغم من أن المسيحيين الأول كانوا اقل ميلا إلى التفكير النظرى فقد استطاعو أن يدركوها فقد بدأت عرضية الوجود الفعلى وحدوثه يظهر منذ القرن الأول بعد ميلاد المسيح فالله » قد أسس كل شيء بكلمة منه وهو يستطيع بنفس هذه الكلمة أن يدمر كل شيء (رسالة إلى كونث ٧٠ ع) وبالغا ما بلغ من تواضع الرجل الميتافيزيقى فإنه سوف يكون متعلقا بالفكر النظرى تعلقا تاما بحيث يصعب عليه أن يعرف أن الوصية الاولى فى الناموس Law تستلزم فكرة الخلق (عليها قبل كل شيء وأن تؤمن بوجود اله

واحد خلق كل شيء وأتم كل شيء وأخرج كل شيء من العدم إلى الوجود : وهو بكل شيء محيط ولا شيء يمكن أن يحيط به (Mand. 1,1) ولاحظ أننا لانزال فى بداية القرن الثانى — ودفاع ارستيد ينتمى إلى نفس الفكرة وهو يستمد برهانا على الخلق من واقعة الحركة نفسها . وهذا استباق للفكرة التى سوف تطورها التوبائية فى القرن الثالث عشر بطريقة أكثر صرامة وأكثر دقة ولكن بنفس الروح . ولو أننا واصلنا السير حتى نهاية القرن الثانى لوجدنا نقدا مباشرا للافلاطونية بفكرتها عن الإله الصانع لا الخالق الذى تعجز قدرته عندما تصل إلى وجود المبدأ المادى الأول . ولقد كان ذلك كله بسيط عند هؤلاء المسيحيين الأول وإذا كانوا قد عرفوا أمورا ظلت خافية عن الفلاسفة فان ذلك يرجع كما لاحظ ثيوفيلس الانطاكى إلى أنهم قرأوا الاسطر الأولى من سفر التكوين . ولم يعرف أفلاطون ولا أرسطو شيئا عن سفر التكوين ولو أنهم عرفوا شيئا عنه لتغير وجه الفلسفة تغيرا كبيرا ولاشك أنه تسهل عل الباحث جدا أن يجمع نصوصا من افلاطون يجعل فيها (من الواحد مصدرا) للكثير ونصوصا أخرى من أرسطو يجعل فيها المعلم الأول من الضرورى بمصدرا للعرض أو الحادث . غير أن الحدوث الميتافيزيقى الذى يتحدثنا عنه ليس أكثر عمقا من الوحدة والوحدة والوجود اللذان يفكران فيهما . أن تعدد العالم عند افلاطون عرض أو حادث بالنسبة إلى وحدة والمثال وهذا امر واضح وكذلك الموجودات فى عالم أرسطو تسلك فى سلسلة طويلة الحلقات من الكون والفساد يمثله تيار لاينقطع من الصيرورة ـ هذه الموجودات عرضية أو حادثة بالنسبة للضرورة التى هى خاصية المحرك الأول الذى لايتحرك وهذا أمر واضح ايضا . لكن القول بأن هذا الحدوث أو العرضية التى يتحدث عنها الفكر اليونانى فى نظام المعقولية والصيرورة قد أثرت بعمق فى الحدوث أو العرضية التى يتحدث عنها الفكر المسيحى فى نظام الوجود — هو قول لادليل عليه على الاطلاق ولا أحد يمكن أن يتصوره دون أن يتصور أولا الله المسيحى أن الانتاج الخالص البسيط للموجودات هو فعل خاص بالوجود ذاته (أعنى بالله وحده) ولا احد يمكن أن يبلغ فكرة الله ، ولا للتفرقه الواقعية بين الماهية والوجود فى الأشياء التى ليست هى الله لو كان يؤمن بوجود السعة واربعون موجودا كالوجود ، أن ما كان ينقص افلاطون وارسطو

هو فكرة ذلك الكائن الذى قال لموسى «أنا الموجود» أو أنا أكون ما اكون
Ego Sum qui Sumc

من الواضح أن ذلك الإنجاز الميتافيزيقى يدل على تقدم ملحوظ فى فكرة الله . لكن الفكرة السائدة عن الكون قد تعدلت فى نفس الوقت وبنفس الطريقة فما أن ينظر إلى العالم المحسوس على أنه نتيجة لفصل الخلق الذى لا يهبه الوجود فحسب بل ويحافظ عليه أيضا خلال جميع لحظات الدينونة المتتابعة وهو بذلك يصبح معتمداً إعتماداً كاملا على الله الذى وهبه هذا الوجود وهذا ما يبدو من خلال عرضية العالم وحدوثه حتى الجذور الأولى لوجوده . ولم يعد العالم متعلقا بفكر ضرورى يفكر فى نفسه (وهو الله عند أرسطو) الذى كان يستطلع إليه العالم فى شوق) وإنما هو يتعلق الآن بإرادة حرة تريده . ولقد أصبحت هذه النظرة الميتافيزيقية مألوفة اليوم تماما لأن العالم المسيحى ليس هو فحسب عالم القديس توما الأكوينى والقديس بونافنتير ، ودانزسكوت **Duns Scotus** وإنما هو أيضاً عالم ديكارت وكيبنتز ومالبرانس أن الصعوبة تكمن فقط فى إدراك التغير الذى طرأ على وجهة النظر التى سادت الفكر اليونانى عن الطبيعة وقد يكون من العسير أكثر أن نفهم أن وجهة النظر المسيحية تفترض مقدما النظرة اليونانية وهى النظرة التى يستحيل أن نفكر فيها جديا بغير لون من الفزع « فالموجودات من الآن وصاعدا وليس فقط الاشكال أوالصور **Forms** والعدد **meɯlu** والنغم **harmony** لن تكفى نفسها بنفسها بعد الآن — فهذا الكون المخلوق الذى قال عنه القديس أوغسطين أنه يميل بغير انقطاع نحو هاوية العدم ينقذه من السقوط فى العدم فى كل لحظة العطاء المتصل للوجود الذى لا يستطيع أن يعطيه هو لنفسه ولا أن يحافظ عليه . لا شىء يوجد نفسه ، ولا شىء يطور نفسه ولكن يتلقى الوجود والتطور والكفاية من الوجود اللامتناهى الذى لا يتحرك من الله أن العالم المسيحى يبرز مجد الله لا فقط من مشهد عظمته وإنما من واقعية وجوده ذاتها « قلت لجميع الأشياء التى تحيط بجسدى : حدثنى عن الله أنت يا من لست هو حدثنى عنه ! . فصاحت الأشياء جميعاً بصوت مرتفع هو الذى صنعنا . . سألتها فقط بالنظر إليها برؤيتها فحسب فما على سوى أن أراها

لكى أسمع إجابتها . . . » إن الكلمات التى وردت فى المزامير لم ترن أصداؤها قط فى مسامع أرسطو ، لكن القديس أوغسطين سمعها والبراهين الكسمولوجية (الكونية) على وجود الله قد تحورت كلها .

وباختصار ما دامت علاقة الله بالعالم ينظر إليها من زاوية جديدة فى الفلسفة المسيحية فإن الأدلة على وجود الله لا بد بالضرورة أن يطرأ عليها تغير من حيث المعنى والمغزى ولكنا نعرف مقدار الجهد النظرى الذى بذله آباء الكنيسة ومفكرو العصرر الوسطى حول إمكانية البرهنة على وجود الله من أعماله . وهى جهود ترتبط إرتباطاً مباشراً وترتكز أساساً على ما يقوله القديس بولس فى رسالته إلى أهل رومية : « معرفة الله ظاهرة فيهم لا — الله أظهرها لهم لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركه بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنهم بلا عذر[1] . ويبدو أن أحدا لم يلتفت إلتفاتاً كافياً لواقعة هامة هى أن جميع المفكرين المسيحيين وهم يربطون أنفسهم بالقديس بولس ينفصلون فى نفس اللحظة عن الفلسفة اليونانية فمن يأخذ منهم على عاتقه البرهنة على وجود الله فإنه يأخذ على عاتقه مقدما البرهنة على وجوده بوصفه خالقا للكون لا صانعاً له فحسب وبعبارة أخرى يلزم نفسه بالقول بأن العلة الكافية التى يشهد عليها العالم لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير العلة الخالقة وهكذا تصبح فكرة الخالق مطلبا ضروريا فى كل برهنة على وجود الله المسيحى .

ولا يمكن أن نشك بأن هـــذه الفكرة كانت أساسية فى ذهن القديس أوغسطين طالما أن — الصعود الشهير للنفس نحو الله فى الكتاب العاشر من « الاعتراف » يفترض أن النفس تتجاوز على إلتواء جميع الأشياء التى لم تزعم أنها صنعت نفسها لكى ترتفع إلى الخالق الذى خلقها ومن ناحية أخرى فإن اللغة الأرسطية التى يستعيرها القديس توما الأكوينى هنا كما فى أى موضع آخر قد جعلت فيما يبدو بعض المفكرين الممتازين يخطئون فهم المغزى الحقيقى للبراهين الكسمولوجية أو ما يسميه بطرق إثبات وجود الله .

---

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية — الاصحاح الأول — أية ٢٠

لاحظ أولا أن علاقة السبب بالنتيجة أو العلة بالمعلول التى ترتبط بين الله والطبيعة — بالنسبة للقديس توماس الأكوينى كما بالنسبة لأى مفكر مسيحى آخر تكمن فى النظام هذه وعلى مستوى الوجود الفعلى نفسه ولا يمكن أن يكون هناك شك فى ذلك : « فكل ما هو موجود يستمد وجوده من الله بالضرورة ، وبصفة عامة وفى جميع الأنظمة إذ أننا نجد أن ما هو موجود أولا فى أى نظام جزئى هو سبب لما يأتى بعده فى ذلك النظام فالنار على سبيل المثال التى هى أكثر الأجسام كلها حرارة هى سبب حرارة الأجسام الأخرى لأن الناقص أو غير الكامل يستمد دائماً أصله من الكامل كما تأتى البذرة من الحيوان والنبات ولقد بينا بالفعل أن الله هو الوجود الأول . وهو من ثم — فالضرورة — سبب جميع الموجودات الأخرى » . إن الأمثلة التى يسوقها هنا القديس توما الأكوينى ينبغى ألا تثير أية مشكلة إذ من الواضح أن فعل الخلق يستبعد أى افتراض من هذا النوع وإنما هو يعنى بالفعل الأول للوجود أن الله سبب الموجودات وليست المادة إلا الوجود بالقوة فكيف يمكن أن نشترط الفعل الخالص . .

إن كل شىء بما فى ذلك المادة نفسها يقع فى متناول فعل الخلق . ومن ثم فإن علينا أن نسلم قبل أى عليه يظهرها الله داخل الطبيعة ، بالعلة التى بواسطتها يوجد الطبيعة وهذا هو السبب فى أن جميع البراهين المسيحية على وجود الله بواسطة العلة الكافية هى فى الواقع مجموعة متنوعة من أدلة الخلق وربما يغيب ذلك عن ذهننا فى الوهلة الأولى؛ لكن كل البراهين هى على هذا النحو حتى أن برهان المحرك الأول نفسه — وهو أكثر البراهين أرسطية لا يحتمل أى تفسير آخر ، فما الذى يصبح عليه برهان أرسطو فى ضوء هذا المبدأ . . ؟

هناك حركة فى العالم وحواسنا تشهد على ذلك ، ولا شىء يتحرك إلا بمقدار ما يكون بالقوة ولا شىء يتحرك إلا بمقدار ما يكون فى حالة فعل ولما كان من الممكن أن يكون الشىء فى حالة قوة وفى حالة فعل فى وقت واحد ومن جهة فإنه

ينتج من ذلك أن بكل ما هو فى حالة حركة ينبغى أن يكون متحركا بواسطة شىء آخر لكن لا يمكن أن تسير سلسلة الأسباب المحركة والأشياء المتحركة إلى ما لا نهاية لأنه لن يكون هناك إلى هذه الحالة محرك أول وبالتالى حركة ومن ثم فهناك محرك أول لا يحركه شىء آخر وهذا المحرك الأول هو الله وقد لا يبدو هناك شيئا فى هذا البرهان تخرج عن إطار الفكر اليونانى . فهناك عالم فى حالة حركة وسلسلة تصاعدية من المحركات والأشياء المتحركة ومحرك أول يظل هو نفسه ساكنا لا يتحرك ويربط الحركة الموجودة فى السلسلة كلها — ألا يكون لدينا فى هذه الحالة صورة كاملة عن عالم أرسطو ، وألا تعرف — فضلا عن ذلك — أن البرهان مأخوذ من أرسطو . . ؟

لا شك أن لدينا هنا نفس الكوزمجرافيا الأرسطية **Cosmography** أعنى نفس الوصف العام للكون ولمظاهر تركيبه لأن صورة العالم وتركيبه التى يقدمها لنا القديس توما الأكوينى لا تتميز بالطبع عن صورة العالم فى الفكر اليونانى : لكن أى فارق ميتافيزيقى يكمن خلف هذا التشابه الفزيقى — والواقع أن المرء يستطيع أن يحرز هذا الفارق من واقعة بسيطة هى أن البراهين التومائية الخمسة تشير فى الحال إلى نصوص سفر الخروج[1] إذ أننا نجد أنفسنا منذ البداية مع

---

(١) كان القديس توما الاكوينى يعتقد أن وجود الله ليس واضحا بذاته ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله نظرى فى الانسان اذ يعتقد انها فكرة باطلة فليس وجود الله فطرى وانما المبادىء العقليه التى يستدل منها على وجوده وهو لهذا يعكف على اثبات — وجود الله بالبراهين المنطقية الضرورية ويقدم لنا منها خمسة براهين هى على النحو التالى : البرهان الأول يقوم على فكرة الحركة وقد عرضة فى كتابة « الخلاصة اللاهوتية **Summa the ologica** ويقول فيه بايجاز أن كل متحرك لابد له من محرك ، لان التحريك لا يمكن ان يستمر إلى مالا نهايه وانما لابد أن يقف عند محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول وهو الله . وهو برهان كما ترى مستمد حرفيا من ارسطو الذى عرضة فى المقاله الثامنة من « السماع الطبيعى » .

البرهان الثانى هو يسمى برهان العلة لانه يقوم على اساس فكرة العلية فيقول أن كل نتيجه لها سبب كل معلول ـ عله وهناك تأثيرا متبادلا بين الاشياء بعضها وبعض لكن لا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والمعلولات إلى مالانهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى وهذه العلة الأولى هو الله .

البرهان الثالث : ويسمى برهان الممكن والواجب وخلاصته أن هناك أشياء ممكنه وكل =

الوجود Beiny الذى يشير إليه سفر الخروج فالعلة الغائية عند أرسطو أو الفكر الذى يفكر فى نفسه هو العلة التى تجعل أشياء العالم كلها تتحرك والقول بأن الفعل الخالص هو - بمعنى ما - مصدر العلة المحركة والطافية فى العالم وهو بالتأكيد صادق بما فيه الكفاية إذ لو كانت العلل المحركة القانونية لا نهاية لها فلن يكون ثمة مبرر فى هذه الحالة يجعل أن منها محركا أو متحركا أعنى يمارس قدرته المحركة لكن لو أن المحرك الأول جعل من العلل عللا فلا يمكن أن يتم ذلك عن طريق فعل متعدى يجعل هذه العلل موجودة ويجعلها عللا فى آن معاً . أنه لا يتحرك إلا بالحب الذى يحرضه على الحركة وعندما تقرأ فى الشروح التى تسرح « الكوميديا الالهية أن أخوبيت فى هذه القصيدة العظيمة إنما يرد فكرة أرسطية أو هو مجرد صـــدى لفكرة أرسطية أو هو مجرد صدى

= ما هوممكن فهو ممكن الوجود وما يمكن أن يوجد أيضا الايوجد . لكن اذا كان هناك ماهو ممكن الوجود فان ذلك يعنى انه لايستمد وجوده من ذاته وإنما لابد أن يستمده من غيره لكذا بذلك يقود إلى البرهان الثالث وهو أن سلسلة العلل والمعلولات لايمكن أن تستمر الى ما لانهاية ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته هو الله .

والبرهان الرابع . وهو برهان التدرج فى الكمال ويقوم على أساس مراتب الكمال القائمة فى الوجود ، فاذا كنا نحكم على بعض القضايا بالصدق وبعضها الآخر بجواز الصدق والكذب فاننا بذلك نحكم بوجود درجات للحقيقه أو مراتب لما هو حق هناك اشياء اكثر حقيقة من غيرها وركن ماهو اكثر حقيقة قد يكون اقل حقيقة بالنسبه لشيء ثالث اكثر حقا منه وهذا يعنى ان المراتب كلهـا نسبية فهى تقال بالنسبة الى حق مطلق وهذا الحق المطلق كما كان يقول ارسطو فى الكتاب الميتافيزيقا يشمل الوجود المطلق ، ومعنى ذلك ان الحق المطلق هو الوجدد المطلق فهناك إذن موجود مطلق وهو حق مطلق هو الله .

البرهان الخامس : وهوبرهان النظام فى العالم نظام وهذا النظام لابدله من منظم عاقل لأن العالم كله منظم لامن حيث جزئياته بل النظام يسود العالم ككل فكل شيء يهدف لغاية معينة الاشيء يأكل أو عبث والاشياء ككل تميل الى تحقيق غاية واحدة وهذا النظام الهائل يقتضى وجود منظم أوعلة منظمة وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقله لان كل نظام لابد بالضرورة ان يقوم على العقل فكل عله منظمة لابد أن تكون عاقلة والعلة المنظمة العاقله لهذا العالم هى الله .

وواضح ان هذه البراهين الخمسه كلها التى يقول بها القديس توما تشترك فى خصائص عامة مشتركه : فهى كلها تبدأ من الاشياء المحسوسة التى تملأ العالم وهى قلما تفترض سيادة قانون العلية أو السلبية (سواء فى الحركة التى تحتاج الى محرك ، أو الوجود الممكن الذى يحتاج الى عله توجد . . . الخ) — وهى قلما تفترض ايضا ان الاشياء مرتبه ترتيبا تصاعديا لوتتبعه الانسان فلابد ان يصل الى القمه حيث يوجد المبدأ الأول للاشياء جميعا .

لفكر أرسطو وهذا البيت هو « الحب الذى يحرك الشمس والنجوم الأخرى » فإن علينا أن نلاحظ أنه لا يشترك من المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو إلا فى الإسم فقط . إن إله القديس توماس و دانتى هو الله الذى يحب إما إله أرسطو فهو الله الذى لا يرفض أن يحب ، فالحب الذى يحرك السماوات والنجوم لله ، لكن الحب الذى يحركها توما الأكوينى ودانتى هو حب الله للعالم . وبين هاتين العلتين المحركتين للأشياء يكمن القرق كله بين العلة الكافية من ناحية والعلة الغائبة من ناحية أخرى وليس ذلك هو كل شىء .

وحتى لو أننا أفترضنا أن اله أرسطو هو العلة الكافية والمحرك على الأصالة الجدير حقا بهذا الأسم ، وهو أفتراض غير مؤكد على الأطلاق ، فان العلية عنده سوف تلحق بعالم ليس مدينا له بالوجود ، وبموجودات لا يعتمد وجودها على وجود هذا الإله . وبهذا المعنى فان هذا الاله لن يكون شيئا أخر غير المحرك الأول الذى يتحرك ، أعنى النقطة الأولى الأصلية التى تبدأ منها الحركة لكنه لا هو بنفسه على الأطلاق خالق الحركة ذاتها . ولكن يتضح أمامنا هذه المشكلة فإن علينا أن نتذكر أن الحركة هى أصل توالد الموجودات وأن علة الحركة المولدة بالتالى هو علة الموجودات الناتجة . أما فى عالم أرسطو فان كل شىء معطى المحرك الأول ، والمحركات المتوسطة والحركة نفسها ، والموجودات التى تنتجها هذه الحركة وحتى ولو أننا سلمنا بأن المحرك الأول هو أو العلل المحركة التى تتحرك بغلية متعدية فان وجود الحركة نفسها سوف يظل يهرب من علية هذا المحرك الأول ولكن الأمر مختلف عن ذلك أتم الأختلاف فى الفلسفة المسيحية وهذا هو السبب فى أن القديس توما الأكوينى عندما أراد أن يبرهن على عملية الخلق Creation لم يكن بحاجة إلى أن يسترجع لتيجة برهانه الأول على وجود الله وهو برهان الحركة يقول « لقد ظهر عن طريق براهين أرسطو أنه يوجد محرك أول لا يتحرك هو الذى نسميه بالله . أن هذا المحرك الأول فى أى نظام هو العلة فى جميع الحركات التى تحدث فى هذا النظام . ومادمنا نجد أن أشياء كثيرة تظهر إلى الوجود نتيجة لحركة السماوات وما دمنا منذ بينا أن الله هو المحرك الأول فى نظام الحركات فانه ينتج من ذلك أن الله هو علة وجود هذه الأشياء جميعا ومن الواضح أنه إذا كان الله يخلق الأشياء لأنه يحرك العلل التى تنتج

بحركاتها هذه الأشياء ، فان الله لابد أن يكون محرك هذه الحركات وخالقها فى أن معا ، وبعبارة أخرى إذا كان برهان المحرك الأول تكفى للبرهنة على علية الخلق عندئذ لابد أن يكون هذا البرهان بالضرورة متضمنا فكرة الخلق ولقد كانت فكرة الخلق هذه غريبة على فكر أرسطو ومن ثم فالبرهان التوماتى على وجود الله ولو لم يكن يفعل شيئا يجب أن يكرز من جديد برهان أرسطو فان له مع ذلك معنى لم يكن موجودا عند أرسطو بل ولم ينسبه اليه الفيلسوف اليونانى على الاطلاق .

وتلك هى الحال أيضا — بل وربما لسبب أحرى مما سبق — بالنسبة لبرهان العلة الكافية فيها هنا أيضا نجد نفس الفارق ونفس الاختلاف الذى يفصل بين العالم اليونانى والعالم المسيحى . فصحيح أننا نلتقى فى هذيه العالمين بنفس الترتيب التصاعدى للعلل القانونية التى تندرج تحت علله الأولى لكن الفلسفة اليونانية لعدم قدرتها على تجاوز مستوى الكفاية إلى مستوى الوجود فقد فشلت فى الخروج من نظام الصيرورة وهذا هو السبب لو أننا نثير الأمر فى أن أرسطو قبل أن يدرج تحت العلة الأولى كثرة من العلل الثانوية كلها لا تترك قبل العلة الأولى ، لأنه إذا ما حصلت هذه العلل على الكفاية التى يعطيها فكيف يمكن أن تكون ساكنة لا تتحرك؟ لكنها لا يمكن أن تكون ساكنه بل ويجب أن تكون ساكنه إذا ما وجدت فى العلة الأولى — وهى لا يعتمد فى وجودها على أى وجود آخر بسبب ممارستها للعلية أكثر من أن تجر فيها عليها ذاتيا . لكن نظرة إلى القديس توما الأكوينى كافية أن تبين لنا أن برهانه يتحرك فى أتجاه آخر مختلف عن أتجاه أرسطو أتم الأختلاف ذلك لأن البرهان على وجود الله الذى يسميه ببرهان العلة الكافية هو على وجه الدقة برهان الخلق : « لقد بيننا عن طريق براهين أرسطو أنه توجد علة كافية أولى نسميها الله . لكن العلة الكافية تحدث وجود نتائجها ومن ثم فان الله هو علة وجود جميع الموجودات الآخرى ، ومن المستحيل أن نقول بوضوح أكثر أنه فى حالة الله فان العلة الكافية تعنى العلة الخالقه وأن البرهنة على وجود علة كافية أولى أنما يعنى البرهنة على وجود علة خالقة أولى .

ولقد كان يحلو للقديس توماس أن يقول أن هذه البراهين مستمدة من أرسطو حسنا جدا — ولكن بما أن الكفاية التى نتحدث عنها الآن لا تشير إلى جانب

واحد بين الواقع فى مذهب أرسطو وفى مذهب القديس توما فأنه ينبغى علينا أن نكون على أستعداد للتسليم بأن برهان القديس توما على وجود الله عن طريق العلة الكافية أنما يعنى شيئا أخر عندما يعنيه البرهان الأرسطى . والمشكلة التى سوف نتواجهها من الان وصاعدا وهى المشكلة . التى واجهت الميتافيزيقا الكلاسيكية بأسرها وهى مشكلة كانت غير واضحة أمام اليونانيين وهى مشكلة أصل الأشياء وسوف يصوغها ليبنتز فى هذا السؤال البسيط : لماذا يوجد شىء ما بدلا من العدم ؟ ونفس السؤال بالضبط يتكرر ويعاود الظهور من جديد فى الفلسفه المسيحية وعلى مستوى الغائية Finality .

من المسلم به اليوم بصفة عامة أن العلم الحديث منذ حذف تماما فكرة الغائية من فكرنا ونحن لا نود أن نناقش مشكلة : حذف الغائية ولا أن نتساءل هل هذا الأستبعاد نهائى وأنما كل ما نريده هو أن نشير إلى نقطة مجردة ترتكز عليها الأدلة على وجود الله التى تقوم على فكرة الغائية . أننا فى هذه الحالة نسلم بوجود نظام فى العالم نتساءل : ما علة هذا النظام ؟

وهناهناك ملاحظتان تفرضان نفسها فى الحال أولا أننا لم نطلب من أحد قط أن نظام العالم نظام كامل فهذا أبعد ما يكون عن ذهننا بل حتى لو أفترضنا أن الأضطراب هو السائد وأنه لا يوجد فى العالم سوى قدر ضئيل من النظام فأن السؤال سوف يظل قائما ما علة هذا القدر الضئيل من النظام . ثانيا أننا لم نطلب من أحد أن يستخف بالتكيف العجيب بين الوسائل والغايات فى الطبيعة وأن يسعى وراء النقاط الدقيقة بطريقة ساذجة كما كان يفعل شخص مثل (بيرنادا دى سانت بيير) .

لا شك أن النية الطبيعية التى توافرت عندا المؤمنين بالغائية قد أختلطت بلون من الحماس إلا حمق مما ساهم فى عدم الثقة بالغائية فى أعين العلماء وهذا حق لا ريب فيه لكن البرهان على وجود الله الذى يعتمد لسوء الطالع على مبدأ الغائية لا يرتبط قط بهذه الأفكار الخاطئة ولا يتضمن أخطاء هؤلاء الناس . أنه يحتاج منا فحسب إلى أن نسلم أن الله الفسيولوجية هى اليه موجهة فنتساءل فى الحال من أين يأت هذا التوجيه ؟ والفلاسفه الذين طرحوا هذا السؤال فشكوا فى الأعم الأغلب

فى الملاحظه أن هذا السؤال يطرح سؤالين الاول — وهو لا يؤدى إلى شيء — يعتمد على سؤال عن علة « عجائب الطبيعة » هذه وحتى لو أقترحت أننا لم نخطىء أبدا عن هذه العجائب — على أن الاخطار من هذا النوع تحدث فى كثير من الاحيان — بحيث نقول أنها لم تقدم لنا على الاطلاق سوى نوع من المهندس العظيم للكون الذى تدهشنا قوته كما تدهش قوتنا الخاصة « الرجل الهمجى فأن قوته مع ذلك تظل داخل إطار النظام البشرى ولقد أقام ديكارت مذهبه فى الالية ليعارض به فشل هذه الغائية أنه سوف يكون من الصعب بدون شك أن تصنع حيوانا لكن لا يوجد برهان prioria على إستحاله ذلك أو أنه ليس من طبيعة الحيوان أن يكون مصنوعا . .

أن ديكارت نفسه وهو بنى المذهب الالى كان يعتقد أننا نحتاج إلى ملاك على الاقل لكى نصنع آلة تطير وفى أستطاعتنا اليوم فى القرن العشرين أن نلاحظ أن بشر — لا ملائكة — تقوم اليوم بصناعة مجموعة كبيرة منها بسهولة وبكفاية تزداد يوما بعد يوم . ومن ثم فمن العبث الوقوف عند هذا السؤال وعن أن ننتقل إلى السؤال الثانى . كما أن البرهان عل وجود الله الذى يقوم على الحركة لا يعتبر الله محطة التوليد المركزى « الطاقات الطبيعية فكذلك البرهان الذى يقوم على الغائية لا يعتبره المهندس الرئيسى لهذا المشروع الهائل . والمشكله هى على وجه الدقة ما يأتى :

إذا كان هناك نظام فما علة وجود مثل هذا النظام ؟ والمثال المشهور لصانع الساعة لا معنى هنا اللهم إلا لو أننا تركنا مستوى الخلق وانتقلنا إلى مستوى الصنع لانه تماما كما أننا عندما نلاحظ ترتيبا صناعيا نستنتج أن وجود صانع فنى بوصفه العلة الكافية الوحيدة التى يمكن تصورها لمثل هذا الترتيب فكذلك عندما نلاحظ وجود نظام بين الاشياء فأننا نستنتج وجود منظم سام أو عال ويمكن ما يجب أن تدركه فى مثل هذا النظام هو العله التى بواسطتها تم وجود النظام .

ولقد كان ديكارت على حق يستمر من أولئك الذين يشرعون قوانين باسم الله مدعين أنهم ينفذون إلى باطن النصائح الالهية ، لكن ليس ثمة حاجة لنقض أسرار التشريع الآلهى لكى يثبت وجوده أنه يكفى أن يعرف أن التشريع موجود إذ لو صح ذلك فأنه لابد أن ينشئ إلى الوجود أعنى أما أن ينثى إلى الوجود العرض الحادث الذى لا يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه أو أن ينشى إلى الوجود الضرورى المكتفى بنفسه والذى يكفى أيضا أن يكون علة للوجود الحادث المستمد منه .

وفى اللحظة التى تدرك فيها ذلك سوف يصبح تفسير الأدلة الكونية على وجود الله واضحاً للغايه وسوف يكون واضحا أيضاً لماذا أستطعنا أن نقول أنه حتى عندما يقتبس الفلاسفة المسيحيون من أرسطو ويستشهدون به بطريقة حرفية فأنهم يتركون فى مجال مخالف تماما عن المكان الذى كان يتحرك فيه أرسطو ويكفى لكى نفهم هذه الحقيقة بطريقة أفضل أن نستعيد تلك المناظره الشهيره التى حدثت فى العصور الوسطى بين أولئك الذين لا يعترفون إلا بالادلة الفزيقية الخالصة على وجود الله مثل أبن رشد وأتباعه وأولئك الذين لا يعترفون إلا بالأدلة الميتافيزيقية من أمثال أبن سيناء وأنصاره .

أن ابن رشد يمثل هنا تراثا أكثر قربا إلى التراب اليونانى لأنه فى عالم مثل عالم أفلاطون أو أرسطو حيث يقف الله والعلم وجها لوجه منذ الأبد — لا الله سوى حجر الزاويه فى الكون Cosmas ومحركه فهو لا يوضع بوصفه الحد الأول فى سلسلة وهو جد مفارق للسلسلة فى نفس الوقت .

أما ابن سينا فهو يمثل من ناحية أخرى التراث اليهودى والتراث اليهودى لابد أن يكون واعيا بذاته تماما لأن الله هذا التراث الذى يسميه ابن سيناء بالأول بطريقة دقيقة ومطلقه لم يعد مجرد الوجود الأول فى الكون فحسب بل هو الأول أيضا من زاوية وجود الكون أعنى أنه سابق على هذا الوجود ومن ثم فهو بالتالى خارج عنه أيضا .

وهذا هو السبب فى أننا ينبغى علينا أن نترك أن الفلسفة المسيحية تستبعد بالضرورة جميع البراهين الفيزيقية على وجـــود الله ولا تسلم إلا بالبراهين الفيزيقية الميتافيزيقيه على وجود الله أنما المتعلقة بالوجود من حيث هو وجود والقول بأن القديس توما الأكوينى يستخدم فى هذه المسائل طبيعيات أرسطو كنقطة بداية لا يبرهن على شىء قط طالما أنه كما قلنا الآن — توا ينتهى باستمرار بوصفه رجلا ميتافيزيقا ، بل أننا ربما نستطيع أن نبين أنه حتى تفسيرة العام لميتافيزيقيا أرسطو يجاوز المذهب الارسطى الاصح ذلك لانه عندما نرتفع بأفكارنا إلى مستوى ذلك الوجود ، الذى قال لموسى أنا هو الموجود ، فأن الديانه المسيحية تكشف للميتافيزيقا عن الطبيعة الحقيقية لموضوعها الخاص .

أن الرجل المسيحى عنقا الميتافيزيقا مع أرسطو بقوله أنه علم الوجود بحيث هو وجود فأننا لابد أن نظل على يقين من أنه يفهمها دائما على أنها علم الوجود بوصفه وجودا بالمعنى الذى ورد فى سفر الخروج — أعنى الله .

ويبدو إذن — إذا أردنا أن نستعير عبارة من وليم جيمس — إن العالم الفعلى المسيحى يتميز عن العالم الفعلى اليونانى بفروق بنائية عميقة . فنحن لدينا من ناحية اليها يعرف بالكمال من حيث الكنف : الخير عند أفلاطون ، أو بالكمال فى نظام من أنظمة الوجود / الفكر عند أرسطو : ولدينا فى الجانب المقابل الله المسيحى الذى هو الاول فى نظام الوجود والذى خلق يحتاج إلى رجل ميتافيزيقى ليثبت أن هو الاول أكبر مما نحتاج إلى عالم طبيعى لكى يبرهن على أنه المحرك .

فى العالم اليونانى يوجد الله الذى هو يفيد تلك علة الوجود بأسره ، وهو كذلك علة معقولية وكفاية وغائية — كل شىء ماعدا وجوده نفسه وفى العالم المسيحى هناك الله الذى هو علة الوجود ونفسه فى العالم اليونانى لدينا كونا تشكل بصورة أبدية وترك بصورة أبدية أما فى العالم المسيحى فأن لدينا كونا بدد فى الوجود منذ لحظ الخلق فى العالم اليونانى هناك كون حادث عارض فى نظام المعقولية وفى

نظام الصيرورة فى العلم المسيحى هنا يسد كون جارى فى نظام الوجود فى العالم اليونانى هناك عناية باطنيه مجانية للموجودات فى العالم المسيحى لدينا غائية مفارقة خاصة بالغاية الآلهية التى تمكن وجود النظام نفسه مع الاشياء المنظمة فى وقت واحد علينا أن نقول فى النهاية كلمة سريعة عن مشكلة بالغة الصعوبة لم يلق عليها الضوء الكافى من ناحية ولا يمكن تجنبها من ناحية أخرى وهى :

حين نقول أن الفكر المسيحى قد تجاوز بهذا الشكل حدود الفكر اليونانى هل ينبغى علينا أن نقول أنه وضع نفسه فى معارضه الفكر اليونانى أم أنه أكمله وأتمه ؟

أما أنا فأنا المعتقد من جانبى أنه لا يوجد تناقض بين المبادىء التى أرسى قواعدها المفكرون اليونانيون فى الفترة الكلاسيكية وبين الناتج التى إستخرجها المفكرون المسيحيون من هذة المبادىء بل يبدو على العكس أنه منذ االحظة التى أستخرجت فيها هذةالنتائج فقد كانت كما لو أنها كانت متضمنه فى المبادىء لدرجة أنه ظهرت بشكل :

بعد ذلك هى كيف فشل أولئك الذين أكتشفوا هذه المبادىء فى تقدير النتائج الضرورية التى تنتج عنها — رد إلى فى هذه المسألة هو على النحو التالى :

أن أفلاطون وأرسطو لم يدركا المعنى الكامل لافكارهمامع أنهما كاناأول من حدد هذه الافكار لانهما فشلا فى أكتشاف شكل الوجود إلى الحد الذى يحس وجوده الفعلى حين يتجاوزان مستوى المعقولية أن الاسئلة التى طرحاها هى الاسئلة الحقه لان المشكلة : التى تناولاها هى مشكلة الوجود ولهذا السبب ظلت حياتهم جيدة .

أما مفكروا القرن الثالث عشر فقد رحبوا بها حين رأوا أنها تعكس فكرهم ولقد سرهم ذلك كثيرا لانهم وجدوا أنفسهم قادرين على قراءة الحقائق التى

تتضمنها المشكلات التى أثارها أفلاطون وأرسطو وعلى الرغم من أن هذين الفيلسوفين اليونانيين لم يستطيعا فض أسرارها وهكذا وجدنا فى أن واحد

الميتافيزيقيا اليونانية تتقدم تقدما حاسما ووجدنا أن هذا التقدم يتم بدفعه من الوحى المسيحى .

إن الجانب الدينى فى فكر أفلاطون لم يكتشف فى قوته الكاملة إلا فى عصر أفلوطين فى القرن الثالث بعد الميلاد .

أما فكر أرسطو يعنى أستطاعة المرء أن يقول دون أن يقع فى مفارقه أنه لم يكشف عن قوته الكامله إلا بعد أن عرضه القديس توما لأكوينى فى القرن الثالث عشر » . فإذا ما أستبدلنا أسم « أفلوطين القديس أو أغسطين واضفين فى أذهاننا أن أفلوطين نفسه لم يكن يجهل الديانه اليونانيه جهلا تامـا مع أستطاعتنا أن ننتهى إلى هذه النتيجة وهى أنه إذا كان الفكر فى العصور الوسطى قد نجح فى تطوير الفكر اليونانى إلى حد الكمال فقد كان ذلك بسبب أن الفكر اليونانى كان حقيقيا بالفعل وبسبب أن الفكر المسيحى — بفضل المسيحية ذاتها كانت لديه القوة على أن يجعله متطورا على هذا النحو وحين يتساءل هل وضع أفلاطون وأرسطو قدمهما على الطريق الصحيح فإننا نجيب أنهما فعلا سار فى الطريق الصحيح وأن لاستمرار فى هذا الطريق يعنى التقدم .

لقد توقفا فى سيرهما — نجد الحقيقة عند بداية نظرية الماهية والوجود والتوحيد بينهما فى الله على نحو ما تصور لنا العالم المسيحى وها هنا نجد الحقيقة الأساسية للفلسفة التوماثية والفلسفة والمسيحية بأثرها لأن ممثليها الذين يعتقدون أنهم يختلفون فى الصيغة يتفقون من حيث الأساس حين يتعرفون على الحقيقه .

لقد شيد أفلاطون وأرسطو قنطرة ضخمة تعتمد أحجارها حكما على حجر

الزاويه هذا ، لكن حجر الزاويه يوضع فى مكانه عن طريق الكتاب المقدس ولقد كان المسيحيون هم الذين وضعوه بالفعل هناك .

وينبغى على التاريخ ألا ينسى قط ما تدين به الفلسفة المسيحية للتراث اليونانى من ناحية ولا ما تدين به هذه الفلسفة ، للتربية المقدسة وما أتت به من دروس مشرقة مضيئة من ناحية أخرى .

الفصل الخامس

المماثلة ، والعلية ، والغائية

الفصل الخامس

المماثلة ، والعلية ، والغائية

علاقة الموجودات العرضية الحادثة **Contingent** بالوجود الضروري — على نحو ما عرضناها فيما سبق — لا يكون لها مغزاها الكامل أمام الفكر اللهم إلا إذا ما بـــدأ المرء من الفكرة المسيحية عن الله التي تصوره على أنه وجود .

وقد يعترض معترض على ذلك بقوله أن هذه الفكرة إذا ما نظرنا اليها بدقة لوجدنا أنها تستبعد تماما كل أمكانية للعلاقة بين الله والأشياء — لسبب بسيط هو أنها تجعل وجود الأشياء نفسها مستحيلا . دعنا نسلم — فرضا — أن عالمنا المعطى الذي يتسم بسمة التغير لا يحتوى فى داخله على علته الكافيةوأن وجوده الفعلى يفترض وجود الوجود (أى وجود الله) عندئذ ما أن يوضح الوجود ذاته (أى الله) فى جانبه الفعلى الخالص ، ألا يصبح مستحيلا أن نتخيل وجود أى شيء آخر لا يكون هو هذا الوجود — ؟ وإذا لم يكن الله هو الوجود ، فكيف يمكن أن نفسر العالم . . ؟ لكن إذا كان الله هو الوجود فكيف يمكن أن يكون هناك شيء آخر غيره أعنى غير الله . . هناك اله واحد فحسب — كما يقول ليبنتز **Leibnitz** — وهذا الاله يكفى . وذلك صحيح بغير شك لكنا ينبغى أن نضيف أن هذا الاله لا يكفى فقط ، وإنما هو يكفى نفسه أو هو كاف لذاته . فهل هناك أى مخرج يمكن أن نفلت به من هذا الأحراج المنطقى . . **Dilemma** . . . ؟

فنلاحظ أولا أنه مأزق مسيحى ، أعنى أنه أحراج منطقى تتسم به الميتافيزيقا المسيحية ، وهو لا يظهر إلا كنتيجة للتفكير العقلى فى معطيات الوحى .

فالعالم اليونانى وتفسيره لا يثير مثل هذه المشكلة ، لأن العالم وآلهته عند أفلاطون وأرسطو تعطى أو توجد معا وفى وقت واحد ، ولا يدعى العالم أو الآلهة الاستحواذ الكامل على الوجود ، فلا شىء يمنع واحدا منهما من أن يوضع مع الآخر ، ولا تظهر مشكلة « معيتهما فى الأمكان Compossility .

والأمر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف فى العالم المسيحى . إذ يمكن للمرء أن يقول أن هذه الواقعة يعرفها حتى الفلاسفة الذين ينظرون إلى مثل هذه النقيضة على أنها بغير حل ؟ فالموازنة بين إثبات وإنكار الوجود الضرورى وعليه العالم ، أو الشعور بالاضطرار فى أثبات أو أنكار هذا الوجود بشكل متأنى — الوان من الارتباك لم تكن تخطر على بال اليونانيين ولم يشعر بها إلا الفكر الحديث لأنه يعيش ويتحرك فى عالم مسيحى .

علينا أن نلاحظ بعد ذلك الطابع المجرد ، غير الواقعى . ومن ثم غير المسيحى للمشكلة . فأيا ما كانت الاعتبارات الميتافيزيقية التى طورناها فى فى المحاضرات السابقة فانها على الأقل لم تفقد إتصالها مع الواقع الحقيقى : فسواء بدأنا من فكرة الله على نحو ما يدركها الذهن البشرى كما هى الحال عند القديس أنسلم Anselm أو بدأنا من العالم ومن الإنسان كما هى الحال عند القديس توماس St-Thomas فإننا فى أية حال لم نبدأ قط من الله ذاته — إذ لابد أن يكون بالضرورة هو الهدف الذى نسعى إلى الوصول اليه . فما يجب أن يقال إذن فى هذه الحالة ليس هو

أن فكرة الموجودات تفترض فكرة الوجود (أى فكرة الله) فى حين أن فكرة الوجود (الله) تستبعد فكرة الموجودات بل بالآحرى هو .

إن الموجودات التى تعطى كوقائع ليس لها علة كافية إلا فى الوجود فحسب (أعنى ليس لها من علة كافية سوى الله ، فلو كانت هناك أدنى مشكلة فى التسليم المتأنى سوى مشكلة ظاهرة فحسب . لأننا ليس فى أستطاعتنا لا أن ننكر الوقائع

هو مواد التجربة ، ولا أن نتجنب تقرير العلة الكافية التى هى ضرورة . أن النقيضة الرابعة عند كانط لا يمكن حلها فى وضعها داخل المثالية النقدية ، أما لو أنها وضعت فى المذهب العقلى الواقعى لكن من الواضح قبلنا a priori أن الحل موجود . وأننا ينبغى علينا أن نكون قادرين على الوصول اليه فى فكرة الله ، تبرير لتواجد الله والمخلوقات فى أن معا . وأن تبرر كهذا — لابد أن يفترض مقدما أولا — أننا قد أكتشفنا علة يمكن تصورها ومبررا يمكن فهمه لإنتاج الموجودات عن طريق الوجود (الله) ، ومن ثم فإن علاقة الموجودات بالوجود يمكن أن تعرض تحت شكل معقول واضح .

ولكى نتغلب على المشكلة الأولى ونجد لها حلا فان علينا أن نعود إلى النقطة الأساسية فى الخلاف كله أعنى أن نعود إلى الفكرة المسيحية عن الله وأن نبين الضوء الجديد الذى تلقيه هذه الفكرة على تصورنا للعلة . وتلك ليست مسألة سهلة بسبب ألوان النقد التى وجهت إلى فكرة العلة المتعدية كما طورها مالبرانش وتوم فى فلسفاتهم جعلتها بالنسبة لنا فكرة غير معقولة تقريبا .

فالعالم مصنوع من سلسلة هائلة من الارتباطات الضرورية . والترتيب الموجود حاليا معطى كواقعه ، لكن السبب يجاوز تماما قدرتنا على الفهم ويفلت منا باستمرار ، تلك هى وجهة النظر الحديثة إلى المشكلة ، ولقد أصبحت مألوفة بعمق حتى أنها لتبدوا الآن وكأنها واضحة بذاتها ولكن نسترجع من جديد فكرة العصر الوسيط عن العلة ، وهى واقعية عبر عنها القديس توما تعبيرا واضحا : فالقول بأن هناك علة يستلزم وجود شيئين أثنين إن كنا نريد أن نفهم لفظ العلية فهما دقيقا — كما يستلزم أيضا أن ينتقل شىء ما من وجود العلة إلى وجود معلولها .

وان نستطيع أن نفهم معنى هذا التصور مالم نفهم أولا العلاقة العميقة التى اعتقد مفكروا العصور الوسطى أنها موجودة بين الوجود والعلية .

وقبل أن نتمكن من أن نعمل شيئاً على الإطلاق لا بد أولا أن توجد ، لأنه إذا تصورنا الفعل العلى على أنه عطية من العلة إلى ذات ما : أو حتى غزو الذات بواسطة العلة ، فإن من الواضح أن العلة لا يمكن أن تعطى إلا ما تملكه فحسب ، ولا أن تضع نفسها فى شىء آخر إلا من حيث ما تكون عليه ، وعلى ذلك فإن الوجود هو الجذر الأول للعلية ، وفضلا عن ذلك فإن الوجود لا يجعل العلية ممكنة فحسب وإنما هو يطلبها بطريقة ما ، وإحدى المشكلات الصعبة التى واجهت الميتافيزيقيون الكلاسيكيون هى : تحديد علاقة الوجود بنشاطه العلى . وأنا لا أطمع فى حلها ، بل إننى حددتها فى حدودها الفنية الصارمة , وإنما أردت فقط أن أبرز جانبا من معناها بطريقة مقارنة وعلى حساب الاستطراد .

إننا نعيب فى الأعم الأغلب على فلسفات العصر الوسيط أنها وقعت فى مذاهب تشبيهية ساذجة وهى المذاهب التى تخلع الصفات البشرية على الله وتشبهه بالانسان Anthromorphism وهذا اللوم شىء طبيعى جداً حين تقوم به عقول شكلتها الأنظمة العلمية تشكيلا تاما ، فهى مشغوفة للغاية لاستبدال العلم بالفلسفة فى كل مكان ولكن على الرغم من أن الاسكولائيين لم يكونوا على جهل تام بالعلوم كما نظن فى بعض الأحيان ، فإنهم لم يجعلوا طموحهم الأول أن يصبحوا علماء Savants ، وإنما أرادوا أن يصبحوا لاهوتين فلاسفة . وأخذوا على عاتقهم اكتشاف المبادىء الأولى والقيام بالتفسير العقلى للوقائع الأولية من الحيثية الواقعية ، أو المعطيات التى تأتى إلينا من الواقع ، والتى على الرغم من أن العالم Scientist يقبلها على أنها معطيات بسيطة وخالقة تحتاج مع ذلك إلى تفسير على يد الفيلسوف . فالحركة والوجود يمكن من زاوية العلم اعتبارهما أمورا مسلم بها ، لكنها من الناحية الفلسفية تحتاج إلى تبرير وكل نفس الشىء على فكرة العلية أو السببية .

وعندما يصرح أحد العلماء بأن هذه المشكلات لا تثير اهتمامه فهو على حق بوضعه عالما . بل حتى لو ذهبت إلى القول بأنها ليست مشكلات على الاطلاق أو أيضاً لا وجود لها فى عالم الواقع ، فإنه لا يزال على حق بمعنى أن هذه المشكلات لا تظهر — على الأقل — أمام العلم . ولو أنه أضاف أن المذهب التشبيهى أو النزعة التشبيهية Anthromorphism هى موت العلم فإنه على حق أكثر ، إذ من المؤكد أن هذه النزعة قاتلة حين نحاول تطبيقها على المشكلات العلمية . لكن أينبغى علينا أن نقول إنها قاتلة بالنسبة للفلسفة أيضاً ؟

العكس صحيح تماما . إننا حين نفترض أن كل ظواهر الطبيعة تعتمد على أساس بشرى فإننا نفترض شيئاً يدعو إلى السخرية تماما ، وحين نفترض أن الغائية يمكن أن يعاد بناؤها قبليا a Priori معلنين أن الأشياء جميعاً هى كما تبدوا لنا أنها ينبغى أن تكون لكى نضمن ما يبدو لنا أنه الخير الأكبر للبشرية — فإن ذلك هو افتراض أشد سوءا — لأن اكتشاف مثل هذه العلاقات هو مجازفة لا متناهية فى أى حادثة ، بل أنه يمكن أيضاً ألا يشكل تفسيراً علمياً . ومع ذلك فإن من الصواب أن نقول أن الكون نسق من الموجودات والعلاقات المتلاحمة وأن الإنسان يكون جزءاً منها . وعلى ذلك فإذا كان الإنسان يكون جزءاً من الطبيعة فإننا لن نجد مبرراً يجعل الفيلسوف لا يتجه إلى الانسان لكى يفهم الطبيعة على نحو أفضل ، فلا شىء يبرهن بطريقة قبليـة ما هو صحيح عن الموجودات البشرية كاذب عن الموجودات الأخرى ، خصوصاً إذا ما كان الجانب الذى ندركه فيهما معاً هو جانب الوجود نفسه والخواص المباشرة بوصفها وجودا . وها هنا — وبهذا المعنى — فإن هذه النزعة التشبيهية المذمومة ، والتى كانت واضحة وكثيراً ما استعملت فى القرون الوسطى — يمكن أن تبرهن على أنها عنصر لازم فى المنهج . فما دامت جزءاً من الطبيعة والتجربة التى لى عن نفسى هى — بفضل مباشرتها - حالة ذات ميزة خاصة ، فلماذا لا أفسر ما أعرفه فقط عن طريق الخارج بعلاقته بالواقع

وحده — تبلغ الطبيعة مرتبة الوعى بذاتها ، وهذا هو أساس كل نزعة تشبيهية مشروعة ، وقد نجد فى ذلك المبرر النهائى لتصور العلية فى العصر الوسيط .

يمكن للانسان أن يمارس العلية فى حالات مختلفة ومتنوعة : بالنسبة للجسم الفزيقى لأنه هو هذا الجسم ، ثم بالنسبة للجسم العضوى الحر ، طالما أنه هو هذا الجسم أيضاً ، وأخيراً بالنسبة للوجود العاقل ، بما أنه وجود هى عاقل .

وبما أن العقلانية هى الخاصية التى يتميز بها الإنسان عن الحيوانات الأخرى . فإن العلية التى يمكن أن نقول أنها بشرية أكثر من غيرها هى العلية العاقلة : أعنى هذا النوع من النشاط العلى الذى يكون قائده وموجهه هو أساس العقل . وكل علة من هذا النوع تتميز بوجودها فى ذهن من يعمل أو من يكون فكرة يتصورها مقدما عن العقل الذى يؤتيه أو لنتيجة فعله . وهذا يؤدى بنا إلى القول بأن أفعالنا وما تنتجه أفعالنا لابد بالضرورة أن يكون أولا بداخلنا قبل أن تكون فى ذاتها على نحو ما ستكون عليه بعد أن ننتجها . وبعبارة أخرى فإن نتائجنا أو الآثار التى تحدثها بأفعالنا قبل أن توجد فى ذاتها كنتائج أو آثار توجد فى داخلها كعلل أو أسباب وتشارك فى وجود عللها ، وإمكانية النمط البشرى الأصيل للعلية — هو نمط الإنسان الصانع — يرتكز على واقعـــة أن الإنسان بما أنه مزود بالعقل فهو قادر على أن يحتوى داخل ذاته على سبيل التمثيل على وجود النتائج الممكنة التى سوف تنفصل عنه وتتميز ، وهذا هو السبب فى أن ما نفعله أو ننتجه ينتمى إلينا أو ينسب إلينا ، لأننا لو كنا مسئولين عن أفعالنا ولو كنا نملك بطريقة مشروعة ما صنعت أيدينا فالسبب هو أنه طالما أن هذه النتائج لم تكن فى الأصل سوى نحن أنفسنا بوصفنا علة أحداثها فاننا سنظل حاضرين فيها حين توجد كآثار أو نتائج فمسرحيات شكسبير وكوميديا موليير . وسيمفونيات بتهوفن هى نفسها شكسبير ، وموليير . وبيتهوفن ، حتى أن الرد يمكن أن يتساءل مثلا — هل هذه الأعمال تمثل أفضل جانب فى تواليفها وهل هى قمة شخصياتهم .

ولو أننا سرنا بالتحليل خطوة صغيرة أبعد من ذلك فى هذا الاتجاه نفسه ، فسوف يظهر لنا فى الحال أن هذه النتيجة ليست إلا نتيجة مؤقته فحسب ، فالانسان يمارس أي لون من ألوان العلية إلا من حيث هو موجود فقط ، ومن الصواب أن نقول أنه طالما أنه لايوجد شيء سابق على الوجود فاننا لانستطيع أن نتجاوز هذه النقطة . لكن ماهو معنى الفعل يكون ؟ حين أقول أنا أكون فإن فكرى عادة لايجاوز الإدراك التجريبى لواقعة معطاة عن طريق الملاحظة الخارجية ، لكن الأمر كان على نحو مخالف فى نظر المفكرين فى العصر الوسيط فلقد كان فعل الكينونة عندهم أساسا فعلا إيجابيا يشير إلى فعل التواجد نفسه ، وكان تأكيد وجودهم الفعلى يعنى فى نظرهم تأكيد الوجود بالفعل actuality أعنى الطاقة نفسها التى يوجدون بها . ومن ثم فلو أننا أردنا الوصول إلى فهم دقيق لتصور العصر الوسيط للعلية فان علينا أن نرتفع إلى فعل الوجود نفسه ، إذ من الواضح أنه لوكان الوجود فعلا « act » فان الفعل العلى لابد أن يكون بالضرورة ضاربا فى جذور وجود العلة ذاتها ، ولقد عبروا عن هذه العلاقة فى تفرقة فنية خاصة — وإن كانت مزعجة فى مظهرها بعض الشيء إلا أنها واضحة جداً وهى التفرقة بين الفعل الأول والفعل الثانى ، فالفعل الأول هو وجود الشيء ، ومانسميه وجود بفضل فعل التواجد نفسه الذى يمارسه . أما الفعل الثانى فهو العملية العلية لهذا الوجود ، التحلى الداخلى والخارجى للوجود بالفعل الأول بواسطة النتائج التى ينتجها داخل ذاته وخارجها . وهذا هو السبب فى أن الفعل العلى الذى هو ليس شيئا بجانب الوجود بالفعل من الوجود بما هو كذلك ، هذا العقل العلى Causal action لابد فى النهاية أن يحل نفسه فى إنتقال الوجود واتصاله .

عندما يفهم المرء هذه النظرية ، فانه يعد نفسه بذلك لكى يفهم من الناحية الفلسفية فكرة الخالق التى يمكن أن تكتسب معنى فلسفيا محددا . أن تخلق بمعنى أن تسبب الوجود .

فلو أن كل شيء كان قادرا على أن يكون سببا بمقدار ما يكون موجودا ، فإن الله الذى هو الوجود أن يكون قادرا على أن يحـــدث أو يسبب الوجود ، ولابد أن يكون هو الوحيد الذى يستطيع أن يفعل ذلك . كل وجود حادث أو عرض إنما يستمد حدوثه وعرضيته من واقعة أنه يشارك فى الوجود فحسب ، أن له وجودا ، ولـكنه ليس وجوده الخاص أن الله هو — بمعنى فريد — هذا الوجود الخاص .

وهذا هو السبب فى أن جميع الموجودات العارضة أو الحادثة ليست سوى علل ثانوية فحسب وذلك لأنها ليست سوى موجودات ثانوية ولا يمكن أن تـكون أكثر من ذلك ، وينحصر نشاطها السببى فى تحول أحوال الوجود وفى تغيير الذوات التى تؤثر فيها ، لـكنها لا يمكن أن تسير أبعد ذلك بحيث تسبب وجود النتائج نفسها وباختصار أن الإنسان الصانع Homo fales ولا يمكن أبدا أن يصبح إنسانا خالقا Hamo Csestos لأنه هو نفسه لا يملك سوى وحود إستمده من غيره متافذ الشيء لا يعطيه ، فـكيف يمكن أن يهب الوجود لنفسه أو أن يتجاوز فى نظام السببية المرتبة التى يشغلها فى نظام الوجود ؟ ومن ثم فإن الخلق رد فعل سببى خاص بالله وهو ممكن بالنسبة إليه فقط وغير ممكن بالنسبة لسواه . لـكن لا ينتج من ذلك أن عملية الخلق يمثل تصورها وأنه يمكن للمرء أن يفهم بطريقة عقلية طبيعتها أو سببها ؟ تلك مشكلات أخرى تحتاج منا إلى أن نلتفت إليها قليلا .

وأولى تلك المشكلات لا تثير صعوبة خطيرة فـكل الفلاسفة المسيحيون يعلمون أنه إذا كان من الممكن تصور الخالق ، فإنه من غير الممكن ، فنحن لا نخلق أبدا وإنما نحن عاجزين عن الخلق وعلى هذا فإننا نعجز عن أن نتمثل بأنفسنا فعلا خالقا حقيقيا .

إن كل ما تصنعه تصنعه من شيء آخر ومن ثم لا نستطيع أن نتصور فعلا

ستكون نهايته هى وجود النتيجة التى ينتجها . لاشىء أسهل من تردد أن الله خلق الأشياء ، وأنه من العدم ، لكن كيف نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نتخيل — حتى ولو كنا ننكر أن هذا العلم نفسه هو لون من ألوان المادة التى يستخرج منها الفعل الخلاق نتائجه ! أننا لانستطيع أن نفكر إلا فى التعبير والإنتقال والآخرية أعنى الإنتقال من حالة إلى حالة . أما لكى نفكر فى الخالق يأننا نحتاج إلى قوة نتجاوز بها كلا من درجة وجودنا ودرجة السببية التى نملكها .

هناك مشكلة أخرى نواجهها من نفس النوع لكنها ليست بصورة جذرية حين نحاول أن نصور لماذا كانت هناك عملية خلق . لابد لنا منذ البداية أن تبدو هنا تهدد تزيف معنى المشكلة كلها .

أن البحث عن العلة الكافية لعملية الخلق لايف البحث عن سبب أو علة فعل الخلق لأن فعل الخلق هو الله نفسه وهو بغير سبب أو قل أنه هو نفسه السبب والعلة . ولقد أنهى القديس أوغسطين منذ زمن بعيد هذه المشكلة بهذه الطريقة أعنى ببيان عقلى دقيق يصاحبه دائما التبريرات الفنية الضرورية .

فالتساؤل عن سبب ارادة الله يعنى أننا نفترض ضمنا أنه يمكن أن يكون هناك شىء سابق على هذه الارادة ، بينما ارادة الله سابقة على كل شىء آخر . ومن الواضح أن القديس أو غسطين هنا يضع فى ذهنه الفرض المتناقض لسبب عملية الخلق الذى لابد أن يكون هو نفسه جزءا من عملية الخلق ذاتها ، أما القديس توما الاكوينى فإنه يبرهن — متجاوزا هذه الواجهة من النظر وإن كان يتبناها وهو يعمقها — على استحالة افتراض أى سبب أو أية علة على الاطلاق للفعل الخالق سواء كانت علة خارجية أو داخلية .

فالقول بأنه يوجد فى داخل الله نفسه أى علة لارادة أيا كانت يعنى أننا لابد أن نتميز فيه تميز حقيقيا بين القدرات والصفات والواقع أنه يصعب جدا

أن يتخيل المرء سببا آخر لإرادته سوى فهمه أو عمله ولقد سبق أن رأينا أن الوجود ذاته « أى الله » فى واقعه الفعلى الخالص هو وحدة كاملة وأن هذه الوحدة تستبعد بالتعريف كل قسمه داخلية يمكن أن تسمح بوجود تعارض بين احدى الصفات الالهية وصفة أخرى . أو أن تسمح بأى فعل سببى أيا كان نوعه تمارسه احدى الصفات على غيرها . ولاشك أننا مضطرين من وجهة النظر هذه إلى القول أن فهم الله أو عمله يؤثر فى ارادته لكن فهم الله وعقل الله هو الله نفسه تماما كما نقول أن ارادة الله نفسه ، ومن ثم فان من المستحيل تماما أن يدرك المرء كيف يمكن أن تكون هناك علاقات سببية — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — داخل ذات الله .

لكن عملية التوحيد هذه بين ارادة الله والله نفسه سوف تجبرنا على ان نسأل أنفسنا عما إذا كان لتصور الارادة أى معنى فى هذه الحالة طالما أننا لانستطيع أن نتصور وجود ارادة بدون غاية ، وهل يمكن للمرء أن يفترض ارادة الهية تعمل لغاية ما دون أن تحدد هذه الغاية أو هذه العلة الغائية — هذه الارادة ؟ الحق أننا نستطيع أن نفعل ذلك بشرط واحد هو إذا كنا نتحدث عن الله أو نقصده بهذه الارادة وبشرط أن نتذكر الله هو الموجود ذاته . أن انكار أن يكون لارادة الله غاية ، فان هذا يعنى القول بأن ارادة الله إما أن تخضع لضرورة عمياء أو كحدوث لاعقلى أو عرضية غير معقولة وفى كلتا هاتين الحالتين فاننا نسلم فى هذه الحالة بوجود الوان من النقص وعدم الكمال وهذا يتناقض مع مايكون عليه الوجود الخالص بالفعل . ومن ناحية أخرى وعلى وجه الدقة بما أن الله هو الموجود ذاته فانه سوف يكون من التناقض أن نفترض أنه يمكن أن يكون له غاية أخرى سوى ذاته . فالغاية الوحيدة التى يمكن تصورها للارادة الالهية هى من ثم الوجود الالهى . وبما أن هذا الوجود ، ومن حيث هو غاية للارادة ، يتحد مع الخير فى هوية واحدة ، فانه يمكن للمرء أن يقول أن الغاية الوحيدة الممكنة لله هو كماله الخاص . وبعبارة أخرى أن الله يريد نفسه بالضرورة ولا يريد بالضرورة الا ذاته ، وأن كل مايريده فهو يريده من زاوية ذاته .

فى استطاعتنا أن نقول اذن ، وهو ما قاله جميع الفلاسفة المسيحيون ، أن علة عملية الخلق هى خيرية الله ، أو وفقا لعبارة القديس أوغسطين التى أقتبسها فيما بعد القديس توما الاكوينى : « لان الله خير ، نحن موجودون . وربما كان فى استطاعتنا أن نبحث عن الاصل الافلاطونى لهذه الفكرة ، وبصفة خاصة فى محاولة طيماوس حيث يذهب أفلاطون إلى القول بأن النشاط المنظم للصانع يرجع إلى تحرره من الرغبة . لكن إذا كان الخير هو العلة النهائية لعملية الخلق، فما هى علة هذا الخير نفسه ؟ .

لوسألنا افلاطون نفسه هذا السؤال لكنا فى الغالب نقوم بمغامرة خطيرة سوف تكون نتيجتها عدم وجود اجابة طالما أن افلاطون يتصور الخير بوصفه الحقيقة القصوى أو الواقع الاسمى ولو أننا القينا هذا السؤال على ديونسيوس[١] فسوف تكون لدينا فى الغالب نفس النتيجة :

فهذا المسيحى الذى نفذ إليه المذهب الافلاطونى بطريقة عميقة لايستطيع

---

(١) هو ديونيسيوس الاريوباغيطى تلميذ بولس الرسول عاش فى أواخر القرن الخامس ، الف اربعة كتب هى : » الاسماء الالهية « و » المراتب السماوية و اللاهوت الصوفى « و » المراتب الكنيسية « — كان يذهب إلى أن العالم بالله انما يستمد من الكتب المقدسة وكذلك أيضاً صفاته والصفة الأولى التى تذكرها الكتب المقدسة لله هى الخيرية . فالخيرية هى أول صفة لله وهى مبدأ الاشياء جميعا . ولو سألت لماذا خلق الله العالم ؟ لكانت الاجابة أن الله خلق العالم لخيريته ، ومن هنا كان كل موجود بما هو موجود خير ، اما الشر من حيث هو كذلك فهو عدم وجود . ومعنى ذلك أنه يضع الخير أول ويعتبر الوجود خاصية من الخواص التى تشارك فى الخير ، وواضح أنه متشبع بالروح الافلاطونية تماما ، كما أنه اعتنق الكثير من آراء الافلاطونية الجديدة التى تعارض المسيحية معارضة صريحة مثل وحدة الوجود ولها شخصية الله والصعود إلى الله بقوتنا الذاتية .

أن يتغلب أبدا على فكرة أولوية الغير لكى يرتفع ويدرك أولوية الوجود. وفى استطاعتنا أن نرى ذلك بوضوح فى النصوص الرئيسية « لاسماء الله » حيث يشرح ديونسيوس النص الشهير فى « سفر الخروج أن أكون ما اكون Ego sum qui Sum فحين يعلن الله عن نفسه أنه هو الوجود فاننا ينبغى أن نفهم — طبقا لهذه الوجهة من النظر — أنه من بين الصفات التى تشارك فى خيريته ، التى هى ماديته ، نجد أن الوجود هو أول هذه الصفات . وحين شرح توما الاكوينى بعد ذلك شروح ديونسيوس الاريوباغيطى فاننا نراه يعلن اتفاقه معه . لكننا نلاحظ أنه ليس صحيحا أنه يتفق معه ، ذلك لأنه بدلا من أن يرى فى الوجود خاصية تشارك فى الخير — وهذا ماتفترضه نصوص ديونسيوس — فانه يرى الخيرية بوصفها شكلا من أشكال الوجود . وهذا هو على وجه الدقة ماجعل التأويل التومائى لديونسيوس قليل الأهمية من الناحية الفلسفية . وفى استطاعتنا هنا أن نرقب عملية السير التى يحقق بواسطتها الفكر المسيحى وعيا واضحا بمبادئه الميتافيزيقية . وهو يرتفع فوق مستوى الهيلينية أعنى وهو يجاوز الفكر اليونانى ويصوغ فى شكل نهائى محدد ما يمكن أن نسميه بحتا فيزيقا سفر الخروج . لنرى الآن كيف تبدأ هذه الميتافيزيقا وكيف تسير .

إن القديس توما الاكوينى يوافق بغير تحفظ - بل وبدون أى تحفظ عقلى - على أن الخيرية تنتشر بذاتها . « لكن من أين أثبت الخيرية بهذه الخاصية ، من واقعة أن الخيرية ليست شيئا آخر سوى شكلا واحدا متعاليا من الوجود . والخير إذا ما نظرنا إليه فى جذوره الميتافيزيقية لوجدنا أنه هو الوجود نفسه من حيث هو موضوع ممكن للارادة . وإذا ما اراد المرأ أن يفهم لماذا يميل الخير إلى الانتشار تلقائيا ، فاننا لابد أن نتجه بحثا عن اجابة إلى الحالة الفعلية المحائية للوجود ، فالقول بأن الوجود هو فى أن معا فعل وخير لايعنى فقط الاشارة إلى أنه يمكن أن يعمل كسبيب أو كعلة ، لكنه يعنى أيضا الاشارة فى نفس الوقت إلى أنه يحتوى على مبرر لممارسة هذه القدرة السببية ، فكمال وجوده بالفعل - إذا تصورنا على أنه خير يدعوه إلى توصيل هذا الوجود

الفعل بحرية إلى وجود نتائجه الممكنه ، ولو أننا عدنا إلى وجهة النظر التشبيهية التى حاولت فيما سبق أن أدفع عنها فاننى سوف أقول هنا أيضا أن التماثل البشرى أو المماثلة البشرية يمكن أن تفيدنا أيضا كدليل فما الذى نعجب به فى البطل ، وفى الفتاة ، وفى رجل الحكم ؟ أن ما نعجب به فى هؤلاء الاشخاص هو على وجه الدقة واقعهم الفعلى الذى يفيض ويغمر وجودهم ، وهو بما ينتجه من أفعال وأعمال أنما ينتقل إلى عالم الموجودات الدنيا التى يقف مشدوها من منظرها ، إن معنى أن توجود هو أن تعمل ، ومعنى أن تعمل هو أن توجد . أن الاريحية التى بواسطتها يعطى الخير نفسه - فى حالة الموجود العاقل هى تجلى حر للطاقة التى بواسطتها يوجد الوجود .

غير أن الانسان هو كل الاريحية لأنه ليس هو كل الوجود فقبل أن يعطى ما عليه لابد له أن يأخذ ماليس عنده . أنه غالبا يريد خير الآخرين لكى يملأ نقائض ويسد قصوره الخاص ، ولكن يحافظ على وجوده وينميه ، فهو بمقدار ماهو شراه لما ينقصه كريم بما هو عنده ،فهو خير بمقدار ماهو موجود . ومادمنا قد وصلنا إلى هذا الحد فإن علينا أن نسير خطوة أبعد .

ما أن يفسر المرء العلية بأنها هبة الوجود ، حتى يجد نفسه منقادا بالضرورة إلى تقرير علاقة جديدة بين السبب والنتيجة أو بين العلة والمعلول هى علاقة المماثلة أو التشابه . Analogy ولقد كانت هذه النتيجة واضحة تمام الوضوح عند فلاسفة القرون الوسطى لدرجة أنهم لم يشعروا بأنهم فى حاجة إلى تبريرها على الاطلاق . فقد بدت لهم أنها واقعة من الوقائع للتى تقدمها لنا تجربتنا اليومية المألوفة فيكفى أن نتأمل التجربة الحسية الشائعة حتى نتعرف عليها ، فالحيوان أو النبات ينتج حيوانا أو نباتا من نفس النوع وحتى لو أننا نظرنا إلى خارج عالم الحيوان والنبات لوجدنا أن النار تشتعل نتيجة نار أخرى وأن الحركة تنتج نتيجة حركة أخرى ، وتلك حقيقة واضحة نجدها فى كل مكان . ولقد كانت العلة الميتافيزيقية لهذه الواقعة واضحة أمام العقل ووضوح الواقعة نفسها أمام الحواس . ذلك لأنه لو أن الوجود الذى يسبب لا يفعل شيئاً سوى أن يصل

نفسه بالنتيجة أو ينتشر فى هذه النتيجة فإن ذلك يعنى أننا سوف نجد لسبب لا يزال قائماً فى النتيجة تحت شكل جديد من أشكال الوجود مع الاختلافات بالطبع التى تسببها أحوال الوجود التى تفرضها المادة التى يمارس عليها فاعليته . هناك عدد قليل من الصيغ متكرر ذكره باستمرار فى كتابات القديس توما الأكوينى كتلك الصيغة التى تعبر عن هذه العلاقة : ما دام كل ما يسبب يعمل كما لو كان فى حالة فعل فإن كل سبب يحدث نتيجة مماثلة أو مشابهة له . وهذا التشابه ليس صفة عارضة أو كيف إضافى تتدخل بطريقة لا أحد يعرف من أين أتت ولا لماذا أتت ولا لماذا أتت لكى تتوج الفعلية ، وإنما هى تشترك من حيث الجوهر فى طبيعة الفعلية نفسها فهى بالنسبة لها علاقة خارجية وتجلى محسوس .

إذا كان الكون المسيحى هو إذن نتيجة لله كما تتضمن ذلك فكرة الخلق فلا بد بالضرورة أن يكون مماثلا لله ، لكنه لا يكون أكثر من مماثل لأننا حين نقارن الوجود بذاته بالوجود المسبب ، حتى فى الوجود للفعل نفسه ، فإننا نتعامل فى هذه الحالة مع نظامين من الوجود . لا يقبلان لا الحذف ولا الإضافة وهذا هو السبب فى أنهما ممكنان بالمشاركة Conrpossille فالله لا يضيف إلى ذاته شيئاً بفناء العالم — وهاتان الحادثتان (الخلق والفناء) على جانب كبير جدا من الأهمية بالنسبة للأشياء المخلوقة والتى تحدث لها هذه الأمور . أما بالنسبة لله الذى هو الوجود فإنه لا شىء يطرأ عليه إطلاقاً من حيث هو وجود ، لكن على الرغم من أن الخلق ليس أكثر من مماثل فهو مع ذلك مماثل auglogue أو شبيه — أعنى أكثر من أن يكون مجرد نتيجة تضيف بالصدفة تشابها معينا لعلتها . وطالما أن النتيجة التى نتحدث عنها هنا تفترضها النتائج الأخرى كلها مقدما — أعنى الوجود — فإن المخلوق شبيه بالخالق من حيث وجوده وجوهره .

وهذا هو السبب فى أن كل ميتافيزيقا مسيحية تتضمن أفكار التشابه والمشاركة لكنها لا تعطيها رغم ذلك أى معنى أكثر عمقا من معناها فى الفلسفة

الأفلاطونية التى استمدت منها هذه الأفكار . ذلك لأن المادة التى يشتغل عليها الصانع فى محاورة طيماوس عند أفلاطون هى مادة مشكلة أولها (صورة) بواسطة المثل التى تشارك فيها ، أما مادة العالم المسيحى فهى تستقبل وجودها من الله مع شكلها فى آن معاً . أننا على وعى كامل بجميع الصعوبات التى يمكن أن تظهر حول هذه النقطة لكن يبدو أن كل مشكلة فيها سوف تتبخر فى النهاية ، فالقول بأن فكرة المشاركة يعافها أو يرفضها الفكر المنطق قول مقبول تماما طالما أن كل مشاركة تفترض أن المشارك يكون ولا يكون ما يشارك فيه فى وقت واحد(١) ولكن ألا تتطلب أى ممارسة للفكر المنطق

---

(١) الواقع أن فكرة الخلق اثارات عدة مشكلات رئيسية فى الفكر المسيحى وعرض لها كلها القديس توما الاكوينى وحاول حلها . والمشكلة الاولى خاصة بامكان الخلق من العدم ، فيذهب القديس توما الى القول بان هذا الخلق ليس خلقا لجزء معين من العالم ، وانما هو خلق للكون بأسره أو خلق للكل معا . وخلق الكل يعنى ايجاد هذا الكل ، وايجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه مادام كل شىء وسيوجد ، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شىء فوجد شىء وأن الله أراد ذلك . فهناك أذن شرطان : الأول هو أن يتم الخلق ككل ، فيصبح خلقا من العدم ، الثانى أن ادراد الله اقتضت الخلق ، والادارة قد اقتضت الخلق لانها ارادت ذلك لاشىء آخر . والمشكلة الثانية هى امكان صدور الكثير من الواحد ، ويذهب القديس توما الى ان الله عقل وهو يتعقل سلة ذاتة بالاشياء على اعتبار أن الاشياء تشارك فى هذه الذات ، وعن طريق فعل التعقل هذا ينشا الى مالا نهاية أنوع الخلق وبها نستطيع أن نفسر بسهولة امكان صدور الكثرة عن الواحد .

أما المشكلة الثالثة : فهى مشكلة الخلق فى الزمان ، فاذا كان الله ازليا ، فان فعله أزلى كذلك ، وبالتالى فالخلق أزلى كالله سواء بسواء . والزمان أزلى كذلك . وهكذا نصل بالقول بأزلية العالم وأزليه الزمان وهى المشكلة التى عرفت فى العالم الاسلامى باسم « قدم العالم » أما القديس توما فهو يرى أن الحجج التى تساق للبرهنة على أزلية العالم وأن كانت محتملة الحجج التى تقال للبرهنة على أبتداء العالم محتملة كذلك ، وعموما فاننا لانجد فى طبيعة الاشياء أو الانسان ما يجعلنا نقول بضرورة الوجود فى الزمان وباختصار فان خلق العالم فى الزمان موضوع ايمان لاموضوع برهنة ولهذا يقول عبارته الشهيرة « أن بدء العالم قبل للايمان وغير قابل للبرهان .

والمشكلة الرابعة هى مشكلة الشر : ويذهب القديس توما الى القول بان الله لايفعل الشر لان الشر عدم ، والقول بان الله يخلق العدم قول لامعنى له لأن الخلق فعل ايجابى لاسلبى خالص ، ولذلك فان نفسر الشر بان نسبة الى المخلوق ، ونعتبره الخاصية التى يتميز بها المخلوق عن الخالق ، فالفارق بينهما فى مرتبة الوجود هو خاصية الشر . بل ولكن ترتيب الموجودات ترتيبا تنازليا حسب درجة الشر أعنى حسب النقص فى المخلوق بالنسبة الى الخالق . وفى أعلى هذا الترتيب نجد الملائكة التى هى صور بلا مادة ، أو هى العقول المفارقة التى تحدث عنها أفلاطون وأرسطو كعلل لحركات الافلاك وقال بها أتباع الافلاطونية الجديدة وهم يتحدثون عن مراتب الموجودات لكنها اقل من الله حيث المعقولية ودرجة البساطة لانها فى النهاية مخلوقة ، وهو يذهب الى أن كل ملاك هو نوع قائم بذاته وليس فردا فى نوع يشمله

أن تكون هناك مقدما ارتباطات واقعية معينة . معطاة للتحليل ؟ أليس هذا هو عمله الخاص والذى بدونه لا يكون له عمل ؟ وألا يستلزم مبدأ التناقض نفسه حضور فكرة المشاركة أمام الذهن ، وبالتالى معقوليتها النسبية كذلك .

حين أقول أن الشيء المعين لا يمكن أن يكون هو نفسه وسفته فى وقت واحد ومن جهة واحدة فإننى أدخل بذلك فى تعريف الشيء علاقاته أيضا ، وأفترض أن مايكون على هذا النحو من حيث علاقة ماقد لا يكون كذلك فى علاقةأخرى ،وفضلاعن ذلكفماذاعسىأن تكون فائدة الفكر المقالى فى مواجهة الواقعالذى يزدريهويزدرىصيغه؟أنمشكلة الواحدوشبيهه أن التشابه بين الأشياء قائمة فى الأشياء ذاتها ، وإذا كانت قد ثبطت عزيمة كثير من المناطقة فى العصور الوسطى فإن ذلك ليس مبرر لكى يتهرب منها الرجل الميتافيزيقى ، فالتشابه الآن واقعة موجودة ولا يجرء أحد على إنكار أننا نعيش فى عالم يمكن تصنيفه ، وما أن نسلم بذلك حتى تدخل مشكلة المشاركة من جديد بالضرورة ميدان الفلسفة .

قد يعترض معترض بقوله أن ميتافيزيقا المماثلة تفترض جعل السببية مادية بطريقة ساذجة فالإيمان بأن العالم يمثل الله كما تمثل الصورة الأصل الذى صورته أو كما يمثل الحيوان أو أسلافه . فإن ذلك كل يعنى أننا نعود القهقرى إلى حالة الروح فيما قبل العالم أو إلى العقل البدائى بمعناه الأصيل . والواقع أن المرء يعلق أهمية كبيرة على عمر الأفكار — فحتى لو بينا أن هذا المفهوم أو ذاك بدائى فإن مشكلة مشروعيته سوف تبقى كما هى دون أن تمس . ولا بد أن يكون عجيبا على العكس — أن يعتقد الناس فى ألوان معينة من التفسيرات البدائية التى تخيلتها موجودات بشرية لا تلبى المتطلبات الضرورية للفكر البشرى . ومن المحتمل ألا يوحد أحد يمكن أن يحاول فى أن المشاركات والمماثلات قد ازدهرت بإفراط لا حد له فى الأفكار البدائية من نشأة الكون أو فى فكر العصور الوسطى من أصل الكون .

ولقد انتشرت هذه الأفكار بسرعة فى كل مكان ، بلا نقد وبغير منهج ، وبدون أى لون من ألوان التبرير العقلى . لكن ذلك كله لا ينفى القول بأنها تطابق جانبا أصيلا من الواقع ، وأنه بالتالى لا يمكن الاستغناء عنها تماما فى محاولاتنا لتفسيره أو حتى لوصفه ، وذلك صحيح على الأقل مادامت فكرة المماثلة ليست بهذه الدرجة من السذاجة كما نعتقد فيها عموماً[١] .

ولقد حرص المفكرون المسيحيون باستمرار على التفرقة بين الأنواع المختلفة من المماثلة أو تمييز درجات منها .فالتشابه Reseinbl ance هو أكثر أشكالها وضوحاً أمام الخيال لكنه ليس الشكل الوحيد بل يمكن أن يكون هناك مماثلة حتى حين لا يكون هناك تشابه . فالصورة ربما تثير اهتمامنا لما فيها من تشابه بينها وبين الأصل ، ولكننا عندما نقارن بين مجموعة من الصور لأناس مختلفين رسمها فنان واحد خصوصا إذا كان هؤلاء الناس ينتمون إلى الفترة التى يعيش فيها ، فإننا يمكن أن نلاحظ أنها تتصف بتشابه لا يخطئه النظر بين بعضها وبعض ،

(١) فكرة المماثلة من الافكار التى تمثل صعوبة كبرى أمام القارىء الحديث لفهم الفلسفة فى العصر الوسيط فضلا عن أن مفكرى العصر الوسيط أنفسهم كانوا أبعد مايكونون عن الاتفاق حول تعريف واحد لها ، على الرغم من أنهم إهتموا بهذه الفكرة اهتماما كبيراً حتى أننا نجد القديس توما الاكوينى يعتمد عليها فى معرفة صفات الله ، فيذهب إلى أن كل علة لابد أن تترك أثرا فى معلولها لأن المعلول صادر عن العلة فاذا كان الله علة الموجودات فلابد أن نجد بينه وبينها تشابها . لكن يجب علينا - كما يقول - أن نلاحظ أن المعلول يشبه الله فقط لكنه لايساويها فى درجة الشبه ، كما أن كل صبغة تنسب إلى المعلول ليس من الضرورى أن توجد فى العلة ، فالمعلول بتحكم مرتبته فى الوجود يقضى اشياء لا تناسب مرتبة الوجود بالنسبة للعلة . فى العلة ثم فاننا ينبغى علينا أن نتأمل فى خصائص الموجودات لنرى مايمكن أن يتلائم منها مع كمال الله وتبعا لذلك نصف الله من طريق المماثلة أعنى أن نقول أن الاشياء تتصف بكذا وكذا من أنواع الكمال فلابد أن يكون الله متصفا بهذه الكمالات ، ولكن بنسبة أكبر كثيرا عماهى فى الموجودات ، ومعنى ذلك أننا سوف تنسب إلى الله فى النهاية كل صفات الكمال الموجودة فى =

وإذا كان بعضها يشبه بعضها الآخر بهذا الشكل ، فإن السبب هو أنها جميعاً تشبه الفنان . ولا يصدق ذلك فقط على أعمال الفنان الواحد ، وإنما يصدق كذلك على أعمال تلاميذه ، أو كما نقول ، على أعمال مدرسته ، لأنه سببها أو كما نقول ، على أعمال مدرسته ، لأنه سببها أو علتها ، ولأن شيئا ما هنا — كما في جميع الحالات التي من نفس النوع — من وجوده هو الخاص قد انتقل — بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — إلى أعماله أو إلى نتائجه وآثاره . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن جميع لوحات رمبرانت Rembrandt [1] هي لوحات أو صور رمبرانت رسمها بنفسه سيان أن تكون «هذا هو الرجل» Ecce Homo أو الفيلسوف يتأمل أو حجاج إيمايوس .

وعلى هذا النحو ينبغي فيما يبدو أن نفسر الموضوع المألوف للعصر الوسيط عن الكون الذي يحمل كل شيء فيه آثار الألوهية . إذ ينبغي ألا ننكر أن المفكرين المسيحيين قد أطلقوا العنان لخيالهم في هذا المجال . ويكفي أن نذكر ثلاثة من مفكري العصر الوسيط جاهدوا ليعرضوا علينا — في فرحة شاعرية — النظام الثلاثي لتركيب الأشياء الذي يرمز في رأيهم إلى الثالوث في الله المسيحي ، وهؤلاء المفكرين الثلاثة هم : هوج دي سان فكتور Hugh of stvictor

---

= المخلوقات بعد أن نضيف اليها كلمة زيادة أو فوق ، فالله عالم بعلم عائد أو فوق العلم الذي نعرفه ، وقادرة بقدرة تفرق القدرة التي نعرفها ، وحي بحياة ، أعني أنه يحيط بكل شيء علما ، قادر على كل شيء ويقدرة مطلقة مريد بارادة حرة ... الخ .

والملاحظ من ناحية أخرى أنه بدون فكرة المماثلة فان التوحيد بين الله والوجود سوف يقودنا إلى مذهب وحدة الوجود Pontheesm ولقد حدث ذلك أكثر من مرة في العصور الوسطى على سبيل المثال عند « ديفيد دي دينان Covip de Gsmout البلجيكي الذي ذهب إلى أن الوجود واحد ، وقدم على ذلك حجة منطقية هي : لكي يختلف شيئان يجب أن يكون بينهما عنصر مشترك مختلف . وليس هناك عنصر مشترك بين المادة والروح . فليس هناك شيء يفصل بينهما فهما اذان شيء واحد من حيث الماهية ، وتلك هي الحال ايضا مع ايكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) - الذي ذهب إلى أن الوجود هو الله Esseest Ecghart ... الخ .

(١٠٩٦ — ١١٤١)[1] والقديس بونافنتير st. Banaventire (١٢٢١ — ١٢٧٤) وريمون ليلي Roymnond Luely (١٢٣٥ — ١٣١٥)[2] وأنك لتجد هذه الأفكار منتشرة فى كتاب القديس بونافنتير « رحلة النفس إلى الله » من ألفه إلى يائه . والطريقة الثلاثية التي سار عليها دانتي فى قصته الخالدة « الكوميديا الإلهية» Divine Comedy وهى رحلة خيالية يقوم بها الشاعر فى الجحيم والمطهر والفردوس — هى مرآة رائعة تعكس عالم العصور الوسطى ، فقد اختار هذه الطريقة واعتبر الوحدات المثلثة القافية خير ما يصلح للتعبير عن موضوعه ،

---

(١) فنان هولندى ولد فى لدن (١٦٠٦) — ١٦٦٩) بدأ فى أوائل حياته يرسم صورا شخصية له ولاسرته ، وفى عام ١٦٤٠ تخلى عن رسم الشخصيات البارزة فى المجتمع ليرسم الفقراء والمضطهدين، ثم القى يرسم بعض قصص الكتاب والقدس من اهم أعمال: الرقابة الليلية وهو ووالرجال و والمسيح يعظ المرض و حجاج اماوس وهى مكان بقرب الجليل ظهر فيه المسيح لتلاميذه للمرة الاولى بعد قيامته

(٢) أكبر ممثلى التصوف العقلى الذين ينتمون إلى ديوسان فيكتور الاوغسطينى بباريس هو وتلميذه ريشار . وهو يقيم التصوف على أساس أنقسام المعرفة البشرية ثلاث درجات : الاولى هى معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال، ويسمى هذه الدرجة عين الجسم ceulus Corris . والدرجة الثانية هى معرفة النفس ويسميها عين العقل Oculus Contendlationis فالاحساس الداخلى أو الشعور الذاتى هو فى نظره الذى يبرهن على وجود النفس والنفس هى الشخص ، بل أن الجسم لايشارك فى الشخصية الانسانية الالكونه متصلا بالنفس . والدرجة الثالثة من المعرفة هى معرفة الله ونسميها عين المشاهدة وهى أعلى المراتب العرفية التى نصل بها إلى وجود الله . ومعنى ذلك أن لكل عين من عيون النفس الثلاث موضاعا خاصا (هى على التوالى : العالم ، والنفس ، والله) ـ وهناك أيضا رؤية خاصة لكل منها (هى على التوالى : التفكير ، والتامل ، والمشاهدة) ولقد كان لهذه النظرية دوى قوى فى العصر الوسيط فى بداية العصور الحديثة .

(١) مفكر اسبانى عاش فى الشطر الاول من حياته فى البلاط الاسبانى عيشة لهو وفراغ ، حتى وقع له كما يقول حادث فى الثلاثين من عمره صرفه عن اللهو والدنيا كلها وجعله إلى الدين ويكرس له جهد وهذا الحادث هو أن المسيح تراءى =

لأنها لا بد أن تكون كالعالم الذى تصفه عليها خاتم المادة التى تشبه الله . ومن الصعب أن نحكم على هذه الطريقة دون أن نضع فى اعتبارنا المبدأ الذى كان يستلهمه .

صحيح أن العقول القوية من أمثال القديس توما لم تنظر إلى التشابهات التى جمعها وكدسها المفكرون العظام كما لو كانت براهين وأدلة لكنها مع ذلك لم ترتضى أن ترى فى الجوهر والصورة والنظام التى تشارك فيها الأشياء مشاركة أساسية علامة على الله الثالوث الذى خلقها .

وها هنا نجد ما يمكن أن نسميه مع « نيومان Neumon » الطابع المقدس للعالم المسيحى ، أننا نستطيع أن نتوقف عند أى نقطة نشاء فى تفسيرنا للطبيعة ، لكن الطبيعة ذاتها لها أعماق فهى تتجاوز المستوى الفزيائى الذى يدرسه العلم لكى تبلغ المستوى الميتافيزيقى وأخيراً تعد الطريقة للانتقال إلى المستوى الصوفى. وأنا لا أعنى بذلك أن التصور المسيحى للكون يتجاهل أو يزدرى التفسيرات العلمية أو الفلسفية بل على العكس تماما أنه يرحب بها ويطلبها بإلحاح فكل حقيقة يأتى بها العلم أو تصل إليها الفلسفة تعلمنا شيئا عن الله ، لكن ما أود أن أقوله هو أن الفيلسوف المسيحى إلى جانب أنه يرى العالم كما يراه الناس جميعاً فإنه يرى ضرورة وجود وجهة نظر أخرى خاصة به هو . وكما أن الله نجبر

= اذ ذات ليلة فاضطرب ، لكنه لم يحفل بالامر فى البداية ، لكن الرؤيا تكررت أربع مرات فى الظروف عينها ، فأدرك أن المسيح يريده أن يتصرف من الدنيا ويتوفر على خدمته أى للدفاع عن الدين والعمل على نشره . فبدأ يدرس اللغة العربية ثم اللاتينية والمنطق وأنفق فى ذلك تسع سنين وضع بعدها مؤلفه الاكبر « الفنى الكامل » يرد فيه على الاشدين ويرى أنه يجب البدء بالاصول التى يسلم بها الجميع أعنى المبادىء الكلية الواضحة وهذه المبادىء نوعان مطلقة وهى الصفات الالهية التسع : الخيرية ، العظمة ، والسرمدية ، القدرة ، الحكمة ، الارادة ، الفضلية ، والحق ، المجد ، والمبادىء النسبية وهى تسع أيضا بالاختلاف والاتفاق

منه وهب الوجود للموجودات فإنه نجيز منه أيضاً جعل الأسباب أسبابا وهكذا عهد إليها بالمشاركةفىقدرته ، مع المشاركة فى وجودهالفعلى.أو بالأحرى ، ما دامت السببية تفيض من الوجود بالفعل فلنقل أنه أضفى عليها الواحدة لكى يضفى الأخرى ، وهكذا نجد أن العالم الفزيقى الذى نعيش فيه يقدم للفكر المسيحى وجها هو عكس وجه الفزيائى نفسه ، وجها تقرأ فيه كل شىء وبلغة القوة والقانون والطاقة فى جانب ، وبلغة المشاركات والمماثلات للوجود الإلهى فى جانب آخر . وكل من يفهم هذه الفكرة فإن العالم المسيحى سوف يتخذ أمامه وحه العالم المقدس الذى تسجل علاقته بالله فى وجوده كما تسجل فى كل قانون يحكمه ويحكم وظيفته .

فى اعتقادى أنه لا يخرج بنا عن الموضوع الذى نتحدث فيه أن نبدد سوء فهم أصبح منذ عهد قريب سائدا ومن المحتمل أن يسود أكثر كلما زاد الاهتمام العام بالفلسفة فى العصر الوسيط . أن أول عصر وسيط ظهر على مسرح التاريخ كان هو العصر الوسيط الرومانتيكى التصويرى عالم الألوان البراقة حيث يتدافع القديسيون والخطاة معاً وسط الجوع فى عالم الإلهامات العميقة التى يعبر عنها فى البناء المعمارى وفى النحت وفى الشعر . ولقد كان كذلك عصر الرمزية حيث أنجلت الواقعيات فى معان صوفية امتلأ بها المفكرون والفنانون — لدرجة أن الطبيعة أصبحت أشبه ما تكون بالكتاب المقدس الذى تحولت كلماته إلى أشياء . فالكتب التى تتحدث عن الحيوانات وأحوالها ، والمرايا والمناظير ، والزخارف من الزجاج مختلفة الألوان التى كانت تزين بها الكنائس ودهاليز الكاتدرائيات ... إلخ كل واحدة من هذه الأشياء تعبر بطريقتها الخاصة عن عالم رمزى ملىء بالأشياء والتى إذا نظرنا إليها فى ماهيتها ذاتها وجدنا أيضاً تعبيرات متعددة عن الله . لكن دراسة المذاهب الكلاسيكية فى القرن الثالث عشر قد أدت برد فعل طبيعى تماما — بالمؤرخين إلى أن يعارض هذه النظرة الشاعرية لعالم العصر الوسط ، بالتصوير

العقلى العلمى الذى ظهر فى كتابات روبرب جروستيت Rober tcrosseteste [1]

روجر بيكون Roger Bacon [2] وتوما الأكـويني St.thomas Aquienes. ولقد كان ما يبرره تماما على الأقل بمعنى أنه منذ القرن الثالث عشر فصاعدا بدأ عالم العلم يدخل بيننا دين العالم الرمزى الذى ساد فى العصور الوسطى المبكرة . لكان سوف يكون من الخطأ أن نفترض أنه إزالة أو حتى اتجه نحو إزالته . أن ما حدث فى الحقيقة هلى النحو التالى :

أولا : بدلا من أن يكون أشياء رموز فحسب أحدث أشياء عينية ، مع أنها فوق أو فيما وراء طبيعتها الخاصة سوف تظل مشحونة المعانى الرمزية ثم :

ثانيا : بماثلة العالم لله بدلا من أن تصبح فقط تعبيراً على مستوى الخيال والوجدان قد صيغت الآن فى قوانين محددة تحديداً دقيقاً وفى تصورات ميتافيزيقية معينة تماما . ونفذ الله بطريقة أكثر عمقاً إلى داخل الطبيعة كلما عرفنا أغوارها بطريقة أفضل . فعند مفكر مثل القديس بونافنتير مثلا ليس ثمة فرحة ولا متعة تعادل متعة مشاهدة الله وتأمله على نحو ما ينعكس فى مرآة الموجودات، وحتى عند ذهنى ثاقب مثل ذهن القديس توما نجده يعبر عن نفس فلسفة الطبيعة هذه حين يرد فاعلية العلل الثانوية إلى المشاركة المماثلة للفاعلية الإلهية .

---

(١) روبرت جروستيت (١١٧٥ - ١٢٥٣) أحد أساتذة أكسفورد وأول ممثل للعلم التجريبى فى العصر الوسيط ، كان أستاذا بهذه الجامعة ثم مديرا لها عام ١٢٢١ ثم عين بعد ذلك أسقفا على لنكولن عام ١٢٣٥ وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته كان مثال العلم عنده وعند أساتذة أكسفورد كتاب المناظر للحسن بن الهيثم ولذلك يستخدم الاسلوب الرياضى فى التدليل ويعتقد أن الرياضة وحدها هى التى تفسر الظواهر الطبيعية أى أن علل هذه الظواهر يمكن خطوطا وزوايا وأشكالا ، لان الطبيعة تعمل باقصر الطرق تبعا لمبدأ الاقتصاد والكمال وأقصر طريق هو الخط المستقيم ، بهذا المفهوم الرياضى تصبح العلوم الطبيعية علوما يقينية .

(٢) كان روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) .

أيضا أحد أساتذة جامعة اكسفورد ولقد اثر فيه جروستيت تأثيرا عميقا ، وكان بيكون أول من نادى فى أوربا بأهمية المنهج التجريبى خاصة بعد أطلاعه =

فالعلية الفيزيقية هى بالنسبة لفعل الخلق على نحو ماتكون عليه الموجودات بالنسبة للوجود (أى الله) ، والزمان بالنسبه للأبدية أو الازل ومعنى ذلك لاتوجد سوى رؤية واحد للعالم فى العصر الوسيط مهما نظرنا اليها تحت أوجه مختلفة وسواء عبرت عن نفسها مرة فى أعمال افضنانين أو مرة أخرى فى تصهرات فلسفية محددة ، وهـى نفسها التى كانت موجودة عند القديس أوغسطين من قبل

لو أننا أنتهينا من هذه المشكلة فسوف نصادف مشكلة أخرى لا تقل عنها صعوبة . فلو أننا سلمنا بمعية الأمكان Compossibility بين الموجودات والوجود Beiny (الله) أو حتى الامكان الميتافيزيقى فى أن يهب الوجود الموجودات ، فان المبرر الأخلاقى لهذه الألهية أوهذه العطيه لا يزال بحاجة إلى توضيح .

= على كتب الفلاسفة العرب ووقوفه على ميلهم إلى الناحية العلمية التجريبية أكبر من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ومن هؤلاء الفلاسفة: ابن رشد والفارابى والحسن بن الهتيم وابى الفتح الخازن ، وكان يرفع ابن سينا إلى منزلة الفيلسوف الاعظم بعد ارسطو . قام بالتدريس فى جامعة اكسفورد فترة منع بعدها من الاستمرار فى التدريس لأن الروح العلية التى اكتسبها لم تتجه إلى دراسة التجارب الطبيعية والكيماوية العربية لم تمنعه من الاعتقاد بفاعلية السحر والنتم اعتقادا جازما دعاه إلى ادخالهما ضمن براجه الدراسية . فأصدر بونافنتير رئيس طائفة الفرنسكان أمرا بمنعه من التدريس ومن نشر مؤلفاته ثم جسه ولكن البابا كليمان الرابع وكان صديقا قديما له أطلق سراحه وطلب اليه أن يدون آراءه فوضع «الكتاب الاكبر» وهو أهم مؤلفا . ثم وضع بعد ذلك « الكتاب الاصغر » عرض فيه بعض موضوعات الكتاب السابقة وبحثا فى الكيمياء النظرية . وعند بيكون يظهر لاول مرة أسم العلم التجريبى وكان أيضا أول من عرض الاسباب التى تجعلنا نقع فى الخطأ وهى : الاعتماد على السلطة : والعادات الشخصية ومعتقدات الجماهير الجاهلة والغرور . وهى التى اقتبسها ونقحها فيما بعد حفيده فرنسيس بيكون (١٥٦٠ - ١٦٢٦) وأطلق عليها أسم أوهام المسرح وأوهام الكهف وأوهام السوق والجنس .

لقد قلنا فيما سبق أن الخلق هو فعل من أفعال الكرم والأريحية ، ولكن كذلك : لكن كرم لمن ؟ وأريحية من أجل من ؟ مادام الله هو الخير الأعظم فما هى الهبة التى يمكن أن يعطيها لنفسه ؟ وما دامت الخليقة ليست شيئا ، فما الذى يمكن أن يعطيها لها ؟ وبعبارة أخرى فأننا حتى لو سلمنا بأنه يمكن تصور علة كامنة لفعل الخلق فسوف يبدو من الصعب أن نتصور علة غائبة . وهكذا تضاف مشكلة العلاقات بين الموجودات والوجود إلى مشكلة العلاقة بين الأشياء الخيرة والخيرية Aood ness .

وحتى فى مواجهة هذه المشكلة الصعبة فان الفكر المسيحى لم يكن بغير مصادر فهو ما أن يتجه إلى الكتاب المقدس حتى يجد حل المشكلة وكل ما يفعله العقل الآن هو أعادة بناء هذا الحل من جديد تماما مثلما يحلل عالم الرياضة شروط أمكان مشكلة يفترض الآن أنها قد حلت بالفعل .

ولو أننا قرأنا سفر الأمثال لوجدنا أن: « الرب صنع الكل لغرضه، والشرير أيضا ليوم الشر » (الأصحاح السادس عشر أية ٤) .

فالله صنع الأشياء جميعا لنفسه لأجل ذاته ، وسرعان ما نتحقق أن الله فى هذه الحالة الفريدة يمثل العلة والغاية فى وقت واحد ، فهو البداية والنهاية . وهو السبب وهو الهدف فى آن معا ، فهو الذى صنع الأشياء جميعا وهو الذى صنعها لنفسه لأجل ذاته . لكن إذا كان قد صنعها لنفسه فما الذى يصبح عليه عطاء فعل الخلق ؟ وعلى أى مستوى مفارق يمكن لهذا التناقض الظاهر فى الالفاظ أن يتحقق كرم له مصلحة فيه ، أو وجود يهمه أمره أو يرغبه . .؟

أنه لمن الصواب تماما أن نقول أن كل تصور مسيحى عن الكون — أيا كان نوعه — هو تصور يجعل من الله مركزا له ، ويمكن لهذه السمة أن تتأكد فى هذه النظرية أو تلك وبدرجه قوية أو ضعيفة لكنها لا تستطيع حذفها دون أن يفقد الطابع المسيحى ودون أن تناقض ميتافيزيقيا فى الحال نتيجة للواقعة التى تتحدث عنها ذاتها .

فلو أننا فهمنا الخير بألفاظ الوجود عندئذ فان الغائة التى هى متجهة أساسا لبلوغ الخير وتحقيقه هى كذلك عن طريق الخير ترد إلى الوجود . وبعبارة

أخرى ليس الخير سوى أمكان الرغبة فى الوجود . لدرجة أن زيادة الرغبة وسيادتها هى نفسها زيادة الوجود وسيادته من حيث أن تعريفه نفسه هو الخير الأقصى وهو الوجود الأقصى . ومن ثم فلو أننا وضعنا علة خالقة كما يتطلب ذلك الوضوح العقلى للكون ، فان العلة الغائية لهذه العلة الخالقة لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير ذاتها فهى نفسها العلة الخالقة والعله الغائية فى وقت واحد . ذلك لأن أفتراض أن ذلك يمكن أن يجد غاية لأفعال خارج ذاته سوف يعنى تحديد وجوده الفعلى .

وما دام الخلق هو فعل خاص بالوجود الخالص ، فان الخلق سوف يكون عندئذ مستحيلا ، ومن ثم فان الخير من وجهة النظر التى يكون فيها الله خالقا لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الوجود ذاته . خالقا بفضل كماله الفعلى . فالرب — كما يقول سفر الامثال — صنع الاشياء كلها لغرضه .

علينا فقط أن نكون على حذر فنلاحظ ما تتضمنه فكرة فعل الخير الاسمى من وجهة نظر طبيعتها البشرية فأننا عرضة لان نظن أن الغاية التى تضعها الخيرية اللامتناهية Infinite Coodness يمكن أن تكون هى الغاية التى يضعها الخير المتناهى Finite good . ففى حالة الخيرات المتناهية — كحالتنا — فان الكمال يكون فى نهاية الفعل كغاية ويسعى اليها ويرجى الوصول اليها ، والغالية العظمى من عملياتنا موجه إلى نفع ما . ولو أننا وضعنا الفعل الالهى بهذه الصفات لجعلنا فى هذه الحالة فعلا يمكن فهمه ولا يصوره على الإطلاق . لأنه بالنسبة لوجود يحتاج إلى وجود آخر يسعى إليه باستمرار سوف يبقى فعل خير ما ليس له أى خير يسعى إلى تحصيلة سرا مغلقا يستعص فهمه . وبمعنى آخر لو كنا سنتكرر كل فعل على أنه يهدف لنفع ما فإننا لن نستطيع تصور الفعل الألهى لعمليا الخلق (وهو فعل خير) الذى لا يستهدف شيئاً سوى الفعل ذاته . ومع ذلك يكفى أن نتأول فكرة الخير الأعظم لكى نرى ضرورة وضع هذا الفعل الذى لا يمكن فهمه أو تصورة على الإطلاق فى بدية لأشياء أو كأصل أول صدرت عنه الأشياء جميعاً . فالحالة التى يعمل فيها الحد الأقف هى الحالة الفريدة التى غايتها الوحيدة

الممكنة هى فعل الاتصال الذاتى أو الإتصال بالذات ، أن الوجودات تتصارع قليلا أو كثيراً لكى تحقق ذاتها ، أما الوجود (الله) فهو لأنه متحقق بالفعل فإنه لا يمكن أن يفعل إلا لكى يعطى ، ومن ثم فأنه عن طريق لون من ألوان المجاز الناقص أو العيب يمكن أحيانا أن نتحدث عن الذاتية الآلهية Divine Egoism بوصفها الذاتية الوحيدة المشروعة . وهو مجاز معيب لأنك لا تستطيع أن تتخيل ذاتيه لا تريد أن تربح شيئا أو أن تظفر بشيء . أما فعل الوجود الأسمى فهو شيء آخر يختلف عن ذلك، ذلك لأنه الوجود الذى يعرف نفسة على أنه الوجود المرغوب فيه إلى أقصى حد ، ويريد بارادته أن يكون هناك موجودات منشابة له فى الوجود وحتى موجودات مشابهة له فى الرغبة. أن ماخلقه الله ليس موجودات تشهد بمجده ، بل موجودات تهلل وتستمتع بمجده وتشاركه فى الوجود وتشاركه فى نفس الوقت فى الغبطة .

ومن ثم فالله يبحث عن مجده من أجلنا لا من أجله . أنه لا يسعى لأن يظفر لأنه لا يملكه بالفعل ولا يسعى ليزيده لأن مجده كامل لكنه يسعى لتوصيله إلينا .

وهذه الاعتبارات تقودنا إلى نتائج لها أهمية ميتافيزيقية ينبغى ألا نبالغ فيها ، فما دام الكون قد نتج علة غائية فهو مشبع بالغائية بالضرورة ، أعنى أننا لا لستطيع فى أى وقت أو فى أى حالة أن نفصل بين تفسير الأشياء وعن علة وجودها أو مبرر وجودها .

وهذا هو السبب فى أن الفكر المسيحى لم يتحلل قط عن فكرة العلة الغائية ولن يتخلى عنها على الرغم من المعارضة القوية والهجوم العنيف الذى شنته الفلسفة الحديثة والعلم الحديث ضد فكرة الغائية . ولا شك أنه لا يمكن القول « بليكون » و « وديكارت » .

أنه حتى إذا ماوجدت العلل الغائية ، فان النظرة الغائية عقيمة وعديم الجدوى من الناحية العلمية . بل ربما كان هناك إختلاف جذرى بين تصور فرنسيس بيكون للفلسفة وتصور العصور الوسطى لها . ولكن ينبغى علينا أن نلاحظ فضلا عن ذلك أن هذه العذراء (الفلسفة) قد وهبت نفسها لله محروه « حتى إذا

لم تكن قد وصلت إلى شيء ومن تلك النتيجة العزيزة جداً على قلب بيكون فانها مع ذلك كانت تسها فى يقظة على معقولية العالم ووضوحه ، وهذا هو السبب فى أن الفكر المسيحى حافظ عليها بمثل هذه الغيرة ونحن حين نلوم الغائية على عقمها العلمى حتى لو أفترضنا أنه عقم كامل كما يقولون — فان ذلك يعنى أننا لغك الطرف عما نقوله فيما بعد عن أولوية التأمل والمشاهدة . وأن نخلط بين نظامين هما — من وجهة نظريا متميزين بالضرورة .

وربما تتضمن شيئا أسوأ : فلا أحد كما سبق أن قلنا يتخيل بالدفاع عن الحماقات التى لاحد لها والتى تقول بها الغائية الساذجة ولاحتى يؤكد أن التفسير عن العلل الغائية يمكن أن يكون تفسيرا علميا , فمعرفة لماذا ؟ حتى لو كانت ممكنة لا تغنى عن معرفة كيف ؟ وهذه المعرفة الأخيرة هى كل مايهم معلم . ولقد قال ديكارت عن ذلك أمور كثيرة ليس ثمة مايدعو إلى تكرارها هنا . ومن ناحية أخرى فسوف يكون هناك باستمرار حاجة إلى العودة إلى التفاؤل هل هناك . « لماذا ؟ » فى الطبيعة أم لا أننا الأن على يقين من أنها موجودة فى الإنسان. (أى أن الغائية موجودة فى الإنسان) الذى هو بغير نزاع جزء من الطبيعة . ومن هذه الوجهة من النظر فان كل مابدا لنا صحيحا فى حالة المماثلة يبدو أنه أكثر صحة فيما يتعلق بالغائية . فكل إنسان لافعال هو شاد حتى على وجود الغائية فى الكون ، وحتى إذا كانت النظرة إلى حوادث الطبيعة على أنها من عمل إنسان أعلى « مختبىء خلف ظواهر الكون ، ليست إلا جزءا من تشبيهية ساذجة Moive ontheop omorpnism . فانه ان يقل عن ذلك سذاجا بطريقة أخرى أن نفكر أفكارا عاما عليه الغايات باسم منهج يتمتع هو نفسه عن أن يراعى أو يلاحظ ذلك .

أن أكتشاف لماذا لايعفينا من البحث فى « الكيف » لكن إذا ما حصر إنسان ما نفسه فى البحث عن « الكيف » فحسب ، فهل يمكن له أن يدهش من أنه لا يستطيع الوصول إلى « لماذا » . . . ؟ بل هو يمكن له أن يدهش حين يلتقى بلماذا « فى النهايه فى داخل ذاته . وأنه يفشل فى أن يلبسها ثوب المعقوبة التى ترتديه كيف، حدها الحق أن الفكر المسيحى لم يتردد عند هذه النقطة.

على الأطلاق ، بل أنه كان مخلصا تماما لمبادئه ولهذا وجد نفسه فى بيته « فى عالم أفلاطون وأرسطو الذى تلقى على يديه فى الحال معقوليته الكاملة . ولقد كانت الفلسفة فى العصر الوسيط تضع الإنسان فى أعلى مرتبة من حيث أن يعمل وفقا لغايات يعرفها . وتضع الحيوان — فى المرتبة التى تليه من حيث أنه محكوم بغايات مدركة ، وتضع فى المرتبة التى تلى الحيوان عالم المعارف الذى يخضع لغاياته خضوعا أعمى دون أن يعرفها . لكنها تضع الله باستمرار فوق الإنسان ، وترى أن فعل الله — وهو يعلو على أفعالنا — لا تحكمه غايات وإنما هو يتحقق فى وقت واحد الوسائل والغايات فى أن معا لا لسبب الأليمــــد خيره وغبطته ومعقوليته .

وهذا هو السبب فى أن العصور الوسطى المسيحية تصورت الكون على أنه موجه وليس مقــــدسا فحسب ، وكلما أرتد الفكر المسيحى إلى نفسه وأصبح على وعى كامل بطبيعته الحقه إدرك هذه الطبيعة بهذين الطريقتين السالفتين وتبدو الثورات المتكررة فى وجهات النظر العلية عن الكون أمام هذه النظرة الثابتة المستقرة أساسا بوصفها حوادث ليست لها أهمية طاغية : فسواء أكانت الأرض تدور أم لا ، وسواء أكانت هى مركز الكون أم لا ، وسواء أكانت تحكمها عوامل فزيائية وكيمائية إلى حد كبير أو صغير ، فأن جميع الأشياء تظل من حيث الأساس أمام النظرة المسيحية بقايا لمسة خلاقة لله . ولم يكن بسكال جاهلا كل الجهل بطبيعة التفسير العلمى ، وهو مع ذلك بعد ديكارت وفى قلب القرن السابع عشر يجد من نفسه الجرأة على أن يكتب قائلا « كل الأشياء تغلفها الأسرار ، كلها ستائر تحجب الله » . وبهذا المعنى تكون الغائية المسيحية ذاتها نتيجة مباشرة لفكرة الخلق . وإلى القول بأن العالم يعتمد على فعل حر من الله كما يقول الكتاب المقدس ، وتحصل فكرة العلة الغائية على معناهـــا الكامل . لأنه لا يمكن أن تكون هناك غائية حقه مالم يكن العقل هو مصدر الأشياء ، وما لم يكن هذا العقل هو عقل شخص خالق . وسوف نعالج فكرة الشخصية هذه فيما بعد ، أما مهمتنا الآن فهى أن نفحص طبيعة ذلك الكون الذى نشأ من وجود كلى القدرة وبدقة أكثر أن نفحص ذلك الخير الجوهرى الذى ينتمى اليه .

الفصل السادس

التفاؤل المسيحى

التفاؤل المسيحى

هناك فكرة منتشرة انتشاراً واسع المدى تقول أن الديانة المسيحية تشاؤمية فى جذورها ، من حيث أنها تهيب بنا أن نيأس من العالم الوحيد الذى نحن على يقين من وجوده ، وتدعونا إلى أن نضع آمالنا فى عالم آخر لا نعرف ما إذا كان سيوجد أم لا ، أعنى أم أنه سيكون مجرد لا حقيقة له .أن يسوع المسيح لم يكف قط عن أن يعظ الناس بالزهد الكامل فى متاع هذا العالم وما فيه من خيرات . والقديس بولس يدين الجسد ويرفع من شأن العذرية . وآباء الصحراء يبذلون كل ما فى وسعهم ــ وهم متحمسون لدرجة الهوس لكراهيتهم للطبيعة ــ لكى يعيشوا تلك الحياة التى هى السلب الكامل لكل القيم الاجتماعية والبشرية . وأخيراً فإن العصور الوسطى وهى تقنن — إن صح التعبير — قواعد الازدراء للدنيا تقدم له التبرير الميتافيزيقى . فالعالم مفعم بالخطيئة ، وهو فاسد حتى جذوره ، وهو بالضرورى شر ، وهو ما يجب أن نتحاشاه ، ونتكره ، ونحطمه ولهذا فإننا نجد القديس بطرس الدميانى Peter Damian والقديس برنار St'Bernard يدينان كل دافع طبيعى ، وجميع الحوافز الطبيعية عندهم« شر » ولقد ترتب على أقوالهم هذه أن هزت آلاف من الشباب ومن الرجال ومن النساء من الحياة العامة وفضلوا العزلة . كما أن مجموعة أخرى من الشباب تبعوا القديس برونو St.Brono إلى دير شارتريز[1] Chartreuse ولقد نتج عن ذلك أن تفككت بعض الأسر ولم يدر أعضاؤها المبعثرون المتحررون ما الذى ينبغى عليهم أن يفعلوه حين يستغلون حريتهم الجديدة أفضل من أمانة الجسد وأمانة الحواس وكبح جماح استخدام ملكة العقل وهى الملكة التى تجعلهم بشراً . ألا يعنى ذلك أن التطلع نحو أمانة الحواس

---

(١) هو دير أسسه القديس برونو عام ١٠٨٤ فى أحد وديان الألب .

عند أجيال بأسرها هو الثمرة الطبيعية للوعظ المسيحى ..؟ وليس من التأكدات الأساسية للوعى الحديث ـ من ناحية أخرى ـ نفى هذا النفى ورفض هذا الرفض أن التفاؤل الحديث فى معارضته للتشاؤم المسيحى يدعوا إلى قبول الطبيعة كما هى والثقة فى القمة الداخلية بكل مظاهرها ، كما أنه يعطينا الأمل فى تقدمها اللامحدود لو أننا عرفنا كيف ندرك ما هو خير فيها ، وعرفنا كيف نعمل على جعله أفضل فأفضل . ومن هنا فقد أعاد عصر النهضة من جديد آلهة اليونان من المكان الذى وضعوا فيه أو هو على الأقل استرجع الروح التى أظهرت هؤلاء الآلهة وهكذا نجد لدينا فولتير Voltaire فى معارضة بسكال Pascal كوندرسيه Condarcet فى مقابل القديس برنار

كان من الممكن أن نسوق كلمة أو كلمتين حول الاحترام الكامل للعالم اليونانى لكن ليس هنا مجال ذلك ، والقول بأن التفاؤل اليونانى كانت له حدوث هو قول يظهر أفضل بغير شك على المستوى الفلسفى . ومن المناسب من ناحية أخرى أن نلاحظ أننا لو أردنا أن نحدد الخط الحقيقى للفكر المسيحى فى هذا الموضوع فإننا لا يمكن أن نقنع على الاطلاق باستشارة أبطال الحياة الداخلية فقط ، بل ربما كان من الخطر الجسيم أن نعتمد على هؤلاء دون أن نلجأ إلى خلفية العقيدة المسيحية التى يستمد منها هؤلاء الأبطال جميعا ، وهى وحدها التى تجعل نشاطهم مفهوما . أنه بالغا ما بلغت عظمة القديس برنار St-Bernarp ، وبالغا ما بلغت أهمية مفكر مثل بسكال فلا يمكن أن يحلا محل التراث الطويل الذى خلفه آباء الكنيسة ومفكرو العصور الوسطى ، أنها هنا ـ كما فى كل مكان آخر ـ سوف يكون أفضل شهودنا هم: القديس أوغسطين St.Augustine والقديس بونافنير etobonsventue ، والقديس توما الأكوينى thomas aquinas ودانز سيكوت Dune scotus . وفضلا عن ذلك كله ينبغى علينا ألا ننسى الكتاب المقدس الذى استمدوا منه إلهامهم .

الواقع أنه يكفي أن نقرأ الأصحاح الأول من سفر التكوين gnésis لكي نكتشف المبدأ الأساسي الذي قام عليه باستمرار ما اقترح تسميته بالتفاؤل المسيحي. أننا نجد أنفسنا في الحال وجها لوجه مع الواقعة العظمى للخلق، وللخالق نفسه وهو يتأمل عمله كل مساء، وهو لا يعلن فقط أنه صنع هذه الأشياء، وأنما لأنه صنعها فهي خيرة« ورأى الله كل ماعمله فإذا هو حسن جدا .وكان مساء وكان صباح يوما سادسا [(١)] et Vidit Deus Quod esset bonum وهو في مساء اليوم السادس يلقى نظرة شاملة على الكون بأسره، ويكرر مرة أخيرة هذه الشهادة فيعلن أن « كل ما خلقه حسن جدا« تلك هي منذ عصر القديس أرينوس الشهادة التي كانت حجر الزاوية والأساس الذى لا يتزعزع للتفاؤل المسيحي، ونحن لا نجد هنا أية ميتافيزيقا، وإنما نجد مع ذلك مبررا طيبا لرفض عدد من المذاهب الميتافيزيقية إلى أن يظهر مذهب ميتافيزيقي آخر يكون أكثر كفاية وأكثر اقناعا، أن جميع تلك الفرق الغنوصية [(١)] التي تلغي مسئولية الخلق على « صـــانع أدنى » لكي تعفي الله من تبعة خلق عالم شرير — تلك الفرق قد أدينت مباشرة بوصفها معارضة للمسيحية . فطالما أن عمل الله حسن جدا . فإنه ينبغي ألا يفسر الكون على أنه نتيجة خطأ أصلى، أو أى نوع من أنواع السقوط أو الجهل، أو النقص أيا كان نوعه . وفضلا عن ذلك فإن« أرينوس »يقول بوضوح تام أن التفاؤل المسيحي هو نتيجة ضرورية للفكرة المسيحية عن الخلق creation وهو يفهم معنى ذلك فهما تاما. فالله الخير الذى خلق

---

(١) سفر التكوين — الاصحاح الاول عدد ٣١ .

(١) الغنوصية مدرسة فلسفة دينية ظهرت في القرون الاولى للمسيحية حاولت ان تمزج اللاهوت المسيحي بديانات الشرق القديم والافلاطونية الجديدة وبالفيثاغورية. واسمها يدل على مبدئها وغايتها فالكلمة اليونانية « غنوسيس » يعنى معرفة ، وذلك يعنى أن المبدأ الذى ترتكز عليه أن المعرفة الحقيقية لاتأتى بتحصيل المعانى المجردة والاستدلال كما تفعل الفلسفة وانما هى المعرفة المدرسية التى يتحد فيها العارف بالمعروف . وغايتها الوصول الى الله على هذا النحو بكل مافى النفس من قوة ولما كنه من خيال. ولهذا فان فى استطاعتنا ان نقول أن الغصونية نحلة صوفية تزعم أنها المثل الاعلى المعرفه .

الأشياء جميعا من العدم ، لم يهبها الوجود فحسب ، لكنه وضع نظامها أيضا ، وهو لا يسمح بتوسط بينه وبينها . ومن ثم لا يسمح بوجود علة دنيا بينه وبين عمله . وبما أنه هو الفاعل الوحيد فإنه يتحمل وحده المسئولية كاملة ، وهو على استعداد تام لذلك لأن ماعمله حسن جدا ، ويبقى بعد ذلك على الفيلسوف أن يعرف أن هذا العمل حسن جدا .

أننا نعرف إلى أى حد عذبت هذه المشكلة بطريقة قاسية جدا فكر الشاب أوغسطين الذى وقع منذ البداية أسيرا للمذهب الغنوصى **gnosticism** تحت شكل الثنائية المانوية **Manichean Dualism** وتخلص منه فى نفس اليوم الذى شعر فيه أن هذه الشيعة تقوم على مبادىء متهافتة على الرغم من أنها أسرته فى بداية حياته وظل على وفاء لها تسع سنين [١] . غير أن أوغسطين حين تحرر من غنوصية مانى فإنه لم يتحرر بذلك من جميع المشاكل لأنه كان دائم التساؤل : كيف يمكن أن نفسر وجود الشر فى العالم الذى خلقه الله ؟ وحتى إذا أفترضنا أن الله لم يخلق العالم ، وأنه لا يوجد اله ، فمن أين يأتى الخير . . ؟ لكن إذا كان الله موجوداً فمن أين يأتى الشر ؟ ولقد حاول أفلوطين الإجابة عن هذا السؤال ، وهى إجابة تضرب بجذور عميقة فى التراث اليونانى وأن كانت بغير شك قد تشكلت فى ذهنه بتأثير نفس المذهب الغنوصى الذى كثيراً ما جاء به ؛ والاجابة هى : لماذا لا نقول أن المادة هى مبدأ الشر . ؟ بما ان الوجودهو الخير ،فإن عكس الوجود هو بالضرورة الشر ، والمادة هى بمعنى مالا وجود ؛ وعبارة اللاوجود هذه لا تعنى

---

(١) ظل أوغسطين حوالى تسع سنوات معتنقا الثنائية المانوية لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر ، فمن طبيعة الوجود عندهم أن توجد الظلمة إلى جانب النور ، فالشر عنصر أساسى فى طبيعة الحياة الانسانية ، وهكذا وجد أوغسطين مايبرر وجود الشىء فى العالم . لـنة فى الواقع ظل طوال هذه السنوات التسع « سماعا » . والسماعون فى المانوية هو الاتباع الذين يؤمنون بالمذهب ولايعملون به ، أماالاتباع الاوفياءفهم الصديقون أو المختارون .

أن المادة ليست موجودة وجوداً فعليا ، وإنما هى تعنى على وجه الدقة اللاوجود الأفلاطونى أعنى أنها ليست تماما لا وجود وأنما لا خير non.good وهذا مايسمح لأفلوطين بأن يقول فى آن معا أن المادة لا وجود وهى مع ذلك المبدأ الحقيقى للشر . كم كانت غواية هذه الفكرة للشاب أوغسطين الممتلىء إعجابا بأفلوطين أن رد الشر إلى المادة مع القول بأن المادة ليست تقريبا شيئاً ، أليست هذه الطريقة الأكثر بساطة لتفسير جميع النقائص الضرورية فى العالم ؟ ولم لا نأخذ بحل دقيق كهذا ؟ .

ببساطة لأنه ليس حلا ؛ إن جواب أفلوطين عن هذه المشكلة يتسق تماما مع بقية مذهبه ، لأن الله عنده ليس خالقا بالمعنى الذى نجده فى الكتاب المقدس وبالمعنى المسيحى لهذا اللفظ ، فهو غير مسئول عن وجود المادة . وبالتالى فهو غير مسئول عن طبيعتها وحتى إذا ما كانت شرا فإن ذلك لا يستلزم أن يكون هو نفسه شراً (١) .

ولكن كيف يمكن لأوغسطين أن يجد عذرا لله الخالق فى خلقه للمادة وفى خلقها شريرة ، أو حتى فى تركها شريرة كما هى لو كان قد جعلها كذلك .. ؟

---

(١) الله أو الواحد أو المبدأ الاول أو الخير — وهى كلها مترادفات عند أفلوطين تصدر عنه الموجودات أو تفيض عنه المراتب الاخرى للموجودات كما « يفيض النور من منبعه ويفيض الماء من ينبوع .. » اما المادة وهى آخر سلسلة الموجودات وأدناها فهى تنشأ عن النفس التى تود دائما أن تحاكى المبدأ الأول فى فيضه وفى خلقه موجودات أدنى منه ولهذا تخلق المادة هى المرتبة الاخيرة وهى تتصف بالاضطراب واللاتعين ، وبالقدرة على تلقى كل الصور ، وهى وان كانت مصدر الشرور فى هذا العالم فانها ضرورية له ، لانها هى الاصل الذى تتكون منه الاشياء فى عالمنا هذا ، بعد تشكيلها ، والواقع أن الله أو الواحد أو السيرعنة أفلوطين يقترب من هذه الفكرة فى التراث اليونانى ،، راجع أيضا المقدمة التى كتبها الدكتور فؤاد زكريا : « للتساعية الرابعة لافلوطين » — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١١٧٠ :

ولهذا السبب فإن أوغسطين حين تأمل المبادىء الفلسفية لافلوطين على ضوء الوحى الذى جاء به الكتاب المقدس فإنه سرعان مايشعر بعدم كفايتها وبضرورة تجاوزها أن القول بأن المادة هى فى آن معا مخلوقة وشريرة يؤدى الى تشاؤم محال بل هو يؤدى حرفيا إلى تناقض فى التخطيط المسيحى . وما يهمنا هنا على وجه الخصوص هو أن نرى على وجه الدقة كيف أصبح هذا التفاؤل الدينى تفاؤلا ميتافيزيقيا وكل ما نحتاجه هو أن نتساءل عن سر ذلك عند القديس أوغسطين . وسوف يحيلنا أوغسطين مرة أخرى إلى نص سفر الخروج .

إن ما أدركه القديس أوغسطين وأعجب به أعجابا تاما هو القول بأن المادة لا يمكن أن تعتبر شرا حتى ولولم نر فيها شيئاً سوى مبدأ بسيط للامكان واللاتعين أفرض أننا رددناها إلى حدها الأدنى ، بحيث لا يكون لها شكل ولا كيف ، أن المادة فى هـــذه الحالة تظل مع ذلك إمكانية معينة للشكل وأستعدادا لتقبله : لكن ردها بهذه الصورة سوف يجعلها ضئيلة بغير شك لكنه مع ذلك يجعلها عدما . ودعنا نسير أبعد من ذلك أن قابلية الإنسان لأن يكون خيراً لا يعنى أنه قد أصبح خيراً تماما بعد ، لكنه قد يصبح خيرا بالفعل ، ومن ذلك فإنه لا يعنى أنه فى جميع الأحوال شرير ، من الأفضل أن تكون حكيما بدلا من أن تستطيع أن تكون كذلك ، ولكن قدرتك على أن تصبح حكيما هى خاصية لا تقبل النزاع . ومثل هذه الاعتبارات الحديثة لها قيمة فى ذاتها ، وهذا أمر لا شك فيه ، لكنها لا يكون لها وزنها الكامل إلى أن تشير إلى المبدأ الأساسى الكامن خلفها ، ويضعها فضلا عن ذلك فى مكانها الصحيح داخل إطار الفلسفة المسيحية بشكل عام . فإذا كانت المادة « حسنة جدا » أو خيرا فإننا يمكن أن نكون على يقين من أنها من صنع الله أو هى عمله ، وأن ها هنا انخدعت المانوية وضلت سواء السبيل . ولكن العكس صحيح أيضاً . فإذا كانت المادة من عمل الله ، فيمكننا أن نكون على يقين من أنها « حسنة جدا »

أو خيره ، وأن أفلوطين قد أخطأ هو الآخر وضل سواء السبيل ، يقول القديس أوغسطين : « كم كان مجد الله وألوهيته حين قال لعبده أهيه الذى أهيه Ego Sum ثم قال هكذا تقول لبنى إسرائيل أهية أرسلنى إليكم ، لأن ما هو أكثر حقيقة بالنسبة إليه هو الوجود لأنه لا يتغير قط فالصفة الأولى هى الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة . ولما كان الله أزليا أبديا فهو لا يتغير ، لأن نتيجة التغير هى استمرار أن ما كان موجودا فيما مضى أصبح الآن غيرموجود . وهذا هو ما لا يمكن أن يوصف به الله الثابت الساكن ، وإنما ينسحب على جميع الأشياء الاخرى التى خلقها ، والتى استمدت كل واحدة منها وجودها الخاص من وجوده .

وما دام الله هو الوجود الأسمى أو هو الوجود على الإصالة فليس له من ضد الا ما ليس بموجود ولما كان كل ما خير يوجد بواسطته فكذلك كل ما يوجد فى الطبيعة يوجد بواسطته لأن كل ما يوجد فى الطبيعة خير ، وباختصار كل طبيعة خير ، وكل خير يأتى من الله إذن كل طبيعة تأتى من الله « كما أن القديس أوغسطين يلجأ إلى نصوص الكتاب المقدس التى تقول : كل خليقة الله جيدة Omnis Creatura Deibonaest [1] ولا نجانب الصواب لو أننا قلنا أن هذه الفكرة أصبحت هى الفكرة الشائعة التى تشترك فى الإيمان بها كل الفلاسفة المسيحيون ، فهى المبدأ الذى يعتمد عليه الاثبات المسيحى للخير الداخلى الذاتى القائم فى جميع الموجودات . وهو نفس المبدأ الذى عون يعتمد عليه تفسير الشر الحادث فى الطبيعة لأن المسيحية لا تنكر قط الشر وأنما هى تبين طابعه السلبى العرضى وبذلك تبرر الأمل فى التغلب عليه .

من المؤكد تماما أن جميع الأشياء التى خلقها الله خيرة أو كما يقول القديس

---

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه الاصحاح الخامس عدد ١٢ ، ١٣ .

أوغسطين « أن جميع الأشياء مخلوقة منك ، وأن ما خلقته حسن ، وأن الشر الذى كنت أبحث عنه جهدى لم يكن من الأشياء الموجودة : إذ لا شرع يوجد بدونك ، ولا قوام لشيء إلا بك ، أنه لا يستطيع شيء من الخارج أن يتسلل إلى داخل هذا النظام المرتب — الذى رتبته أنت — ليقوم ببث الاضطراب والتشويه بداخله » (١) .

ولكن إذا كانت الأشياء التى خلقها الله كلها خيرة أو حسنة فهى ليست على درجة واحدة من الحسن أو الخيرية ، فهناك ما هو خير أو حسن لكن هناك ما هو أفضل منه . ولكن إذا كان هناك الأحسن فإن هناك أيضا الأقل حسنا أو الأقل خيرية ، والأقل خيرية هو — بمعنى ما — شر ، وفضلا من ذلك فإن الكون موطن الكون والفساد فى الطبيعة الحية والطبيعة الجامدة على حد سواء.

وهذه المسائل الدنيا وألوان الدمار هذه حتى ولو كانت نسبية فإنها يمكن أن تشكل ما يسمى بالشر الفزيائى ، فكيف يمكن أن تفسر وجود هذا الشر الفزيائى فى العالم .. ؟

إن اللامساواة التى نلاحظها فى المخلوقات لا يمكن أعتبارها شراً إلا إذا أساء التعبير ، فإذا كانت المادة ذاتها خيراً ، فإن كل شيء يمكن أن يوصف بالتالى بأنه خير ، لأنه ليس من الضرورى أن يكون فى ذاته ، بل حتى ولو كان أقل خيراً فإن ذلك لازم للكمال الأعظم الذى يوصف به الكل . لكن ينبغى علينا أن نلاحظه بصفة خاصة هو أن هذه الحدود نفسها وتلك التغييرات التى تتهم بها الطبيعة هى من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة فى داخل الشيء المخلوق بما هو كذلك . لأننا حتى إذ ما افترضنا أن جميع المخلوقات متساوية ، وثابتة فى نمط وجودها ، فإنها

---

(١) راجع الاعتراف — الفصل السادس وعنوانه : « فى معرفة أن الشر لا يوجد فى الاشياء بل فى ارادة الانسان الخبيثة » :

لابد رغم ذلك أن تظل محدودة وعارضة بطريقة جذرية فى وجودهـا نفسه . أن الأشياء — باختصار — قد خلقت من العدم ex Nihilo ولأنهـا خلقت فهى موجودة ، وبما أنها موجودة فهى خيرة . ولـكن لأنها خارجة من العـدم فهى بالضرورة متغيرة أو قابلة للتغيير . ومن ثم فلو كنا نصر على أن نسمى الشر باسم القانون الذى لا يرحم للتغير فى الطبيعة ، فلا بد لنا أن يعرف تماماً أن إمكانية التغير هى ضرورة لم يعف الله نفسه منها مخلوقاته . لأن واقعة الوجود المخلوق ذاتها هى الجذر النهائى لتلك الإمـكانية . ولا شك أن القدرة الألهية الشاملة تستطيـع أن تمحو هذه النتائج . فالله يستطيع — وهو يفعل ذلك — أن يدعها الوجود كل ما أظهره إلى الوجود أو كل ما هيه للوجود . وهو فى استطاعته إذا أراد ذلك — أن يجعل الأشياء جميعاً تواصل الوجود بطريقة متناهية على نفس الحال وعلى الدوام، أعنى أن تـكون باستمرار على وتيرة واحدة أو بوضع واحد دائماً . غير أن مثل الدوام والثبات لن يـكون إلا تـكلفاً عرضياً فحسب . فـكل ما هو موجود بفضل الفعل الخالق ويستمر فى الوجود بفضل الخلق المتصل ، يظل فى ذاته عرضاً أساسياً ويظل فى خطر دائم هو خطر السقوط مرة أخرى فى هوة العـدم ، فالموجودات لأنها قابلة لعدم الوجود فهى تميل إلى العدم إن صح التعبير ، ومعنى ذلك ، أن كل ماصنع الله — بغض النظر من فعل الخلق نفسه — يحتفظ بإمـكانية الدمار فهو يميل إلى هدم نفسه ، وباختصار فإن عرضية contingence الأشياء المخلوقة أو حدوثها لا بد أن ينظر إليها فى نظام الوجود على أنها الأصل الحقيقى لحركتها أوهى جذور تغيرها .

إذا قبلنا هذه النتيجة — ولا يمـكن للفلسفة المسيحية أن ترفضها — فإن ذلك لا يعنى بأية حال من الأحوال العودة إلى موقف أفلوطين ، الذى كانت المـادة عنده شر ، أو حتى إلى موقف أرسطو الذى يعتقد أن المـــادة هى التى أدخلت الأضطراب وعدم النظام فى العالم فى نفس الوقت الذى أدخلت فيه العرضية والحدوث contingence . أن ميتافيزيقا سفر الخروج كانت باستمرار منذ البداية المسيحية

تجاوز مستوى الكيف لكى تصل إلى مستوى الوجود الفعلى existence ، فلو كان هناك تغير فهو ليس على حساب أية فئة جزئية من الموجودات ، أعنى الموجودات المادية ، بل لأن هناك موجودات Beinys • وبهذا المعنى فإن صورة وفعل كل ما هو موجود تبقى عرضة للتغير بالضبط مثل المادة وبنفس الطريقة سواء بسواء . والواقع أن الشر — بالمعنى الدقيق — قد دخل إلى العالم فى مناسبة تعسة للروح ، فليس الجسد يموت . وسوف تتخذ المشكلة بأسرها من الآن فصاعداً أساساً جديداً وشكلا آخر : أن كل مايصنع ـ لكى يكون موجوداً ـ يميل إلى هدم نفسه أو هو يتجه إلى التفكك حتى أن الخطر الذى يتهدد الخالق باستمرار هو ـ حرفياً وبالمعنى الدقيق للكلمة ـ إمكانية نقصه . ولكن علينا أن نلاحظ أنها إمكانية فحسب ، إمكانية درنستى ، غير ذلك ، إمكانية دون خطر حقيقى بمقدار مانتحدث عن النظام الفزيائى الطبيعى الذى لا ينعم بها ، ولكنه يصبح خطراً حقيقاً وعملياً حقاً فى النظام الأخلاق ، أعنى عندما يكون الحديث عن الشر والملائكة ذلك لأن الخالق حين يشركهم فى ملكوته الإلهى يدعوهم إلى السهر معه والمحافظة على عدم الفساد أو إمكانية النقص التى يملكونها .

وهكذا يصبح من الواضح أن الربط بين إمكانية الشر الفزيائى وعرضة الأشياء المخلوقة يشكل فى المرتبة الأولى عملية أعداد طويل لواحد من أهم المنجزات الميتافزيقية للعصور الوسطى . فالقديس توما الإكوينى حين يبين أن التكوين الذى يميز الخلق من الخالق تميزاً جذرياً ليس هو تكوين المادة والصورة وإنما هو تكوين الماهية والوجود ، ولكن القديس توما الإكوينى بذلك لا يفعل شيئاً سوى أن يعبر تعبيراً محدداً واضحاً من فكر القديس أوغسطين ولقد عمل القديس أوغسطين الشىء الكثير بالفعل فقد انتقلت ميتافزيقاه عن الشر بأ كلها إلى مذهب القديس توما ومذهب دانزسكوت . والواقع أن النتيجة المترتبة على مبدئه هى أنك لو أخذت الشر الفزيائى على أنه كيف إيجابى كامن فى الوجود ، فسوف يحذف من الطبيعة تماماً بحسب تعريفه ذاته . فتصور الشر الفزيائى من الآن فصاعداً سوف يرد

إلى تصور الخير الأقل أعنى أنه سوف يرد إلى مفهوم الخير . وإذا وصف الخير بأنه خير أدنى أو قل ، فإننا ينبغى أن نكون على وعى بأنه لا يزال مع ذلك خيراً ، وبالتالى وجوداً « لانه لو أختفى الخير تماماً فسوف يختفى الوجود بدوره تماماً . ولنخطو خطوة أبعد فنقول أنه حتى إذا ما حددنا الشر بأنه عدم وجود الخير ،أعنى خيراً كان ينبغى أن يكون ، فإن هذا العدم ، سوف يظل مع ذلك بغير معنى إلا بعلاقته بخير إيجابى ينقصه كماله الخاص . أنه كما لو كان الشر كيان عاقل سلبه لا يكون له معنى إلا بالنسبة لحدود إيجابية إلا واقع الأساس المحدد ، المحاط من كل جانب بالخير الذى يحده أن صح التعبير . ومن الصواب أذن أن نقول أن الخير هو موضوع الشر لدرجة ان المرء يمكن أن يميل إلى رد أحدهما الى الآخر ، كما لو أن لا ـ وجود الشر لا يكون له دوام ووضوح عقلى إلا من زاوية وجود الخير نفسه . ولقد ذهب القديس أوغسطين ربما أبعد من ذلك فى بعض الأحيان ، غير أن الرد لا يمكن أن يذهب فى التفاؤل مذهباً أبعد من ذلك دون أن يرفض كل معنى معتاد أو مألوف لفكرة الشر : وهذا يمكن أن يحذف المشكلة بأسرها لكنه لا يمكن أن يحلها ، ولكن المشكلة لها هنا بغير شك وضع خاص لاسيما حين تبرز فى النظام الأخلاقى ففى هذه الحالة يصعب حذفها .

إن أفكار السعادة والشقاء إذا ما طبقناها على الوجودات ليست مزودة بالمعرفة تصبح خالية من كل معنى . لايهمنا إلا قليلا ، أو بالأحرى لا يهمنا على الإطلاق ، أن بعض الموجودات أكثر أو أقل كمال من بعضها الآخر أو حتى إلى الجانب الأكبر منها مدانه بالفساد نكى تفسح مكاناً للموجودات الأخرى.وذلك أيضاً لا يهم الكون ككل إلا قليلا لأنه إذا ما فقد خير ما حل محله خير آخر . والواقع أنه من المرغوب فيه إلى أقصى درجة أن يكون الحال على هذا النحو ، لأن الكون وجماله يكونان فى هذه الحالة فى الزيادة لا فى النقصان . أن تعاقب الموجودات الذى يستسلم فيه الأضعف باستمرار إلى الأقوى يؤدى إلى أنسجام لا يضر به موت الأفراد ولا يجعله مضطرباً ، بل على العكس أن أختفاء الأفراد

يساهم فيه بنصيب كبير ، وكونه من هذا النوع يمكن أن يشبه خطبه ، بلغة عصماء ينبع منها الجمال كله من التعاقب السريع للاحداث وتقاطع الكلمات كما لو كانت تعتمد على موتها وميلادها — وهكذا كما كان يقول القديس أوغسطين .فكل مانسميه بالشر الفيزيائى إنما يرد إلى انسجام مجموع الخبرات الإيجابية : إذا تراءى لنا أن أشياء معينة ليست حسنة ، لعدم اتساقها واتفاقها فيما بينها فذلك صادر من عدم معرفتنا بحلقات الأشياء ،وبعدم علمنا بجميع أطرافها وروابطها ، ولولا ذلك لوجدناها حسنة ولكنهامطابقة لأسبابها ومقاصدها ،وكما يقول القديس توما فإن وجود الأشياء الفاسدة فى الكون مضافة إلى الأشياء التى لا يطرأ عليها الفساد ولا تؤدى إلا ازدياد الجمال والكمال ، ومن ناحية أخرى فإننا ينبغى علينا أن نعترف أن المشكلة يبدو أنها تزداد تعقيداً عندما ننتقل من المادة الغفل أو الجامدة إلى الموجودات العاقلة لأن الأخيرة تعرف مصيرها وتتعذب منه أما الموجودات الأخرى فإنها تعانى فحسب من العدم والفساد وهو ما يصبح عند الموجودات العاقلة شقاء وبؤساً ، وعندئذ تظهر مشكلة الشر الأخلاقى ، أعنى معاناة البشر وعذابهم بما فى ذلك الظروف الطبيعية التى يعتمد عليها : الألم ، المرض ، الموت : ما الذى يمكن أن نقوله عن هذه الموضوعات ؟ أن المبادىء التى عرفناها حتى الآن يمكن أن تكفى فى إعداد الطريقة والتمهيد أمام حل ما ، لكننا من الضرورى أن نجعلها أكثر دقة وتحديداً .

فلنلاحظ أولا أن الإنسان بوصفه موجوداً عاقلا هو خير عظيم ، وهو ليس خيراً فى ذاته فحسب ، وإنما هو خير من خلال كل المصير الذى ينتظره ،وبصفة خاصة بواسطة السعادة القادر عليها . والإنسان لأنه مخلوق على صورة الله فهو على حد تعبير القديس برنار المخلوق السامى العظيم ، ولكى يكون قادراً على أن يشارك الله، فإنه يحتاج إلى عقل أو ذكاء ولكنه لكى يكون قادراً على التمتع بهذه المشاركة فإنه يحتاج إلى إرادة . أن امتلاك الخير يعنى الالتصاق به أو تشربه واستيعابه بفعل من أفعال الإرادة . وهكذا فإن خلق موجود قادر على الوصول إلى الخيرات العليا

أعنى قادراً على المشاركة فى الغبطة الإلهية ـ هو فى الحال خلق موجود ذو إرادة وطالما أن إرادته لشىء يعرفه العقل تعنى أن تكون حراً . فإننا يمكن أن نقول أنه من المستحيل أن ندعوا إنساناً إلى السعادة أو الغبطة دون أن نزوده بالحرية فى نفس الوقت . أنها هبة عظيمة أو عطية هائلة بشكل تأكيد لكنها فى نفس الوقت هبة يخشاها أيضاً ، ذلك لأن كونك قادراً على بلوغ أعظم الخيرات يعنى فى نفس الوقت أنك قادراً على فقدانها أو أنها يمكن أن تضيع منك . ولقد ركز القديس أوغسطين فى كتاباته على هذا الجانب من الحرية البشرية بشكل ما يتضحه من إمكانيات لا محدودة للعظمة والشقاء أو الرفعة والبؤس. أن الحرية تصبح خيراً عظيما فى عالم كل ما فيه خير من حيث هو موجود . هناك خيرات دنيا لكن يمكن للمرء أن يدرك فيها أعظم الخيرات . فالفضائل على سبيل المثال هى ألوان من الخير أعلى من الإرادة الحرة ، لأن من المستحيل تماما أن نسىء استعمال العفة أو الأعتدال والعدالة ، فى حين أننا نستطيع فى سهولة شديدة أن نسىء استعمال الإرادة الحرة . فالحقيقة أذن هى أن الإرادة الحرة هى خير والشرط الضرورى لأعظم أنواع الخير لكنها ليست الشرط الوحيد أو الشرط الكافى. فكل شىء يعتمد على الأستخدام ـ الذى هو فى ذاته حراً أيضاً ـ الذى يستخدم فيه الإنسان إرادته الحرة .

والآن فقد حدث أن استخدم الإنسان إرادته الحرة استخداماً سيئاً حين وقع فى الخطيئة الأولى . فهو لأنه قادر كغيره من المخلوقات على الحركة والتغير ، ولأنه مزود بأرادة حرة وقادر بالتالى على التمرد والعصيان فإنه بالتالى قد تمرد وعصى . والفلسفة لا تكمن فى أرادة موضوعاً هو شر فى ذاته ، لأن فكرة مثل هذا الموضوع ذاتها فكرة متناقضة ، بل من أجل الخير تحول بوجهه نحو الأفضل وهو على الرغم من أن الله صنعه فقد فضل نفسه على الله وهو بفعله هذا جلب الشر الأخلاق إلى العالم . أو بالاحرى كان يمكن أن يجلبه إلى العالم لو لم يسبقه الملاك والآن فإن هذا الشر له طبيعة خاصة تماماً ، تختلف أختلافا عميقاً عن الشر الأخلاق

فى الفلسفة اليونانية . فالإنسان حين يقلب النظام رأساً على عقب فإنه يفعل الشيء الكثير أكثر من مجرد من الإنحراف من طبيعته العاقلة ، أو من التقليل من انسانيته ، وهذا كل ما أشار إليه إرسطو فى كتابه عن الأخلاق Ethics ، كلا، ولا هو يفسد مصيره بمثل هذا الخطأ ، كما يحدث فى الأساطير الافلاطونية . أنه يجلب الإضطراب إلى النظام الالهى ويمثل المنظر التعس لوجود يتمرد على الوجود (أى على الله) . وهذا هو السبب فى أن الشر الأخلاق الاول كان له اسم خاص فى الفلسفة المسيحية ثم امتد إلى جميع الاقطـار التى نتجت من هذا الخطأ الاول والاسم الخاص الذى نشير إليه هو اسم الخطيئة، والرجل المسيحى حين يستخدم هذا اللفظ فإنه يعنى به باستمرار أن الشر الاخلاق - كما يفهمه — قد أتى إلى الكون الذى خلقه الله بفعل من ارادة الإنســان الحرة ، التى تبرز فى الحال العلاقة الاساسية للتبعة التى تربط بين الخلق والخالق .

أن التحريم الذى حرمه الله على الإنسان كان ضعيفاً جداً ، وبلا مسوغ أن جاز أن تقول عنها هذا التعبير ، ولا قيمة له على الإطلاق بالنسبة للانسان تحريماً لإحدى الأشياء الخيرة التى تقع فى نطاق ثرائه ، لم يكن سوى علامة واضحة لمثل هذه التبعية الجذرية للخلق . والأخذ بمثل هذا التحريم يعنى الاعتراف بالاعتماد والتبعية وعصيانه يعنى إنـكار الاعتماد ، وإعلان أن ما هو خير بالنسبة للمخلوق هو أفضل من الخير الإلهى نفسه . وعلى ذلك ففى كل مرة ترتـكب فيها الإنسان خطيئة فإنه يجدد فعل التمرد هذا ويفضل نفسه على الله ، وهوحين يفضل نفسه بهذا الشـكل ، فإنه يفصل نفسه عن الله ، وهو حين يفصل نفسه عن الله ، فإنه يحرم نفسه من الغاية الوحيدة التى يمـكن أن يجد فيها السعادة والغبطة وهو بهذه الواقعة نفسها يحكم على نفسه بالبؤس والشقاء . وهذا هو السبب فى أننـا نستطيع أن نقول بحق — حين نتحدث عن مشكلة الشر الأخلاق — أن كل شر هو أما خطيئة أو نتيجة لخطيئة . أن الإنسان حين تفسد روحه ، وحين يخضع عقله للملذات والشهوات ، ويجعل ما هو أعلى وأسمى فى نظام الروح تابعاً لما هو

أدنى ، فإنه بنفس هذا الفعل يجلب الاضطراب فى الجسم الذى تبعث فيه الروح والحياة . إن التوازن الدقيق للعناصر التى يتألف منها وجوده الفزيائى (البدنى) ينقلب رأساً على عقب ، تماما كما هى الحال حين يدب الفساد والاضطراب فى منزل حين يدخل قلب سيده نفسه . إن الانغماس فى الملذات ، والتمتع بالشهوات أو تمرد الجسد ضد الروح وعصيانه لها ، وكذلك العاهات ، والعجز ، والمرض ، والموت هى كلها شرور تأتى إلى الإنسان بوصفها نتيجة طبيعية لخطيئة . يقول القديس بولس ويرددها بعده القديس أوغسطين مع شىء من التوسع : « من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم ، وبالخطية الموت ، وهكذا اجتازت الموت إلى جميع الناس إذا أخطأ الجميع ، فإنه حتى الناموس كانت الخطية فى العالم. على أن الخطية لا تحسب إن لم يكن ناموس »[١].

وما يقوله القديس بولس فى الواقع ليس إلا صدى لما يقوله سفر التكوين . أن الوحى حين يكشف للانسان مرة أخرى واقعة ما كان باستطاعته أن يعرفها بطريقة طبيعية فإنه بذلك يفتح أمامه طريقاً لكى يعمل فيه عقله .

وها هنا نجد أنفسنا أخيراً فى قلب المشكلة ، وإذا كان فى استطاعة الفلسفة المسيحية تبرير نفسها عند هذه النقطة ، فسوف تكون يقيناً قد نجحت فى تفسير — بأكبر طريقة تفاعلية ممكنة — كون توجد فيه واقعية حقيقية للشر لا يمكن إنكارها بأى حال من الأحوال والهجمات التى شنت ضد هذا الحل المشكلة لم يطل انتظارها ومن الطبيعى جداً أن تأتى من جانب «البيلاجية Pelagianism»[١] وطالما أن تلك الهجمات تقابل مشكلة فلسفية دائمة فإن أبسط شىء هو أن نحاول دراستها فى شكلها الأصلى .

---

(١) رسالة بولس الرسول الى أهل رومية الاصحاح الخامس عدد ١٢ ، ١٣

(٢) البلاجيه مدرسة دينية فلسفية تنتمى إلى الراهب الأنجليزى بلاجيوس pelogius الذى كان من أكبر المعارضين لأوغسطين ولمذهبه فى تفسير مشكلة الشر وكان مما قاله بلاجيوس

المشكلة باختصار هي ما إذا كان الموقف المسيحي نفسه قد أفسدته أية فكرة من المانوية manicheanism ؟ افرض أن الإنسان ليس من عمـــل صانع ذي قدرة محددة قليلا أو كثيراً Demiurge ، وافرض أنه في البداية لم يفسده أي مبدأ شرير ، وإنما كانت خطيئته نابعة من إرادته الحرة ، عندئذ فلو أنه قد أخطأ فإن ذلك بسبب أنه أراد ذلك ، ولو أنه أراد الخطيئة ، فان إرادته نفسها لا بد أن تـكون إرادة شريرة أو سيئة . ومن العبث الاعتراض بأن إرادته أصبحت سيئة أو شريرة لأنه أراد لها ذلك — فهو لـكي يفعل ذلك لابد أن تـكون إرادته سيئة بالفعل . ولن نستطيع الهرب والإفلات بأن تسير في دور ، والعالم الذي تفسره بأن ترده إلى اضطراب عام بتدخل الإرادة الحرة فيه لا يمكن أن نقول عنه إنه عالم خير أو يستحق اسم الخير . ولا بد أن يبدو كما لو كان الفـكر المسيحي يحمل وجها تفاؤلياً ضد ماني mani ووجهاً تشاؤمياً ضد بلاجيوس pelagius أو حتى كما لو كانت ظلال من المانوية قد تركتها فيه القديس أوغسطين دون أن يدرى .

ولـكي توضح هذه النقطة علينا أن نتذكر للمرة الأخيرة المبدأ الذي يسيطر على المشكلة كلها . السؤال لا يدور حول ما إذا كان الله قد استطاع أن يصنع المخلوقات التي لا تتغير ولا تتبدل . فذلك أمر مستحيل تماماً استحالة عمل دوائر مربعة . أن القابلية للتغير والتبدل — كما رأينا — مشتركة في جوهرها مع طبيعة الوجود العرضي ، تماماً كما أن عدم القابلية للتغير والتبدل هي حالة الوجود الضروري

= أن الله وواقع الامر يعيننا على السير بما نزله علينا من الشرائع والوصايا وبما يضربه قديسوه امن الثلة لامصالحة قولا وفعلا ، وبعياه التعميد المطهرة ، وبدم المسيح المنقذ . ولـكن الله لا يرجح كفة خسرانيا بأن يهمل الطبيعة البشرية آثمة بفرطتها ، فلم ثمة خطيئة أولى ، ولم يكون هناك سقوط للانسان ولن يعاقب على الذنب الامن ارتكبه ، ولن ينتقل منه جرم الى ابنائه ، وينتهي بلاجيوس الى القول بان القائلين بفساد الانسان الاخلاقي انما يلومون الله على خطايا البشر . ان الانسان يشعر بأنه مسئول عما يعمل ، وقد جاء بلاجيوس الى رومة حوالى عام ٤٠٠ ثم فرمنها إلى قرطاجنة ثم الى فلسطين . وأعلن البابا أنسونت الأول أن بلاجيوس مارق من الدين ، وأن مايقوله من أنه في مقدور الانسان أن يكون صالحا دون أن يستعين بنعمة الله تزييف وضلال .

لـكن عندما تظهر مشكلة الشر الائتلافى ، فإن هذا المبدأ لا بد أن ينطبق على حالة الوجود الحر الذى خلقه الله من العدم . لنفترض إذن أنه لا الملائـكة ولا الإنسان قد حققوا إمكانية النقص الملازمة لطبيعته أنه بذلك لا يمكن أن يبقى هناك موجودات يمكن أن تتغير تغيراً جذرياً ، أن مثل هذه الإمكانية أو مثل هذا الوجود بالقوة يمكن ألا يتحقق بالفعل ، وفى حالة معينة يمـكن ألا يتحقق بالفعل من الناحية الأخلاقية بسبب نتائج أو آثار النعمة الإلهية ، ولـكن هذه الإمكانية يمـكن أن تـكون دائماً هناك علامة لا تخطىء على العرضية أو الحدوث **contingency** ومن ثم فما لم نفـكر ببساطة إمكانية تبرير الخلق تماماً ، فإننا لا بد أن نقبل إمكانية الشر الأخلاقى بوصفه التضايف الطبيعى الضرورى لها ، بمجرد أن نقبل وجود فئة من الموجودات الحرة فى قلب عملية الخلق هذه، وسوف يثار سؤال فى هذه الحالة ، ولماذا تخلق موجودات حرة . .

لأن هذه الموجودات ليست مجرد زينة تزدان بها عملية الخلق لـكنها أيضاً — بعد الله — علة غائية لعملية الخلق ذاتها . فما يخلقه الله — وكما سبق أن ذكرنا — هو موجودات يمكن أن تـكون شاهدة على مجده ومن خلال هذه الواقعة ذاتها فإنه يخلق مشاركين له فى غبطته وسعادته . ولـكى تـكون هذه الغبطة حقاً غبطتهم وسعادتهم ينبغى عليهم أن يربطونها أو يطلبونها ، ولـكن لـكى يستطيعوا آراءها فإنه ينبغى عليهم أيضاً أن يستطيعوا رفضها . والعالم الفزيائى كله موجود هنا فقط لـكى يقوم بدور المسكن أو الوطن للارواح التى يخلقها الله لـكى تشاركه فى حياته الإلهية ، ولـكى تـكون معه روابط حقيقية . وإذا كانت هذه الموجودات قد خضعت لضرورة الخطيئة فلا بد أن تـكون مخلوقات عابثة تماماً مجرد وحوش مادامت طبيعتها سوف تناقض غايتها . لـكنها إذا كانت لا تملك إمكانية ارتـكاب الخطيئة فإنها ستـكون مستحيلة تماماً ، لأنها ستـكون مخلوقات ثابتة ساكنة لا يطرأ عليها التغير ، أعنى أنها ستحقق بالفعل المتناقضات الميتافيزيقية . ولا شك أنه من الأفضل كثيراً أن نـكون قادرين على السعادة

والغبطة بدون القدرة على الخطيئة — وذلك خير خاص بالله وحـــده وللصفوة المختار التى ينتقيها والتى يعين إرادتهم الحرة بنعمة منه — لكن ليس خيراً ضئيلا أن نخلق على هذا النحو بحيث أننا لكى نهرب من البؤس والشقاء ونصل إلى السعادة والغبطة فليس أمامنا أن تعمل شيئاً بل أن تريد شيئا . وأنا لا أحاول هنا أبداً أن أجبر أحداً على قبول هذا الحل المسيحى لمشكلة الشر ، لأن ذلك الحل يعتمد على قبول ميتافيزيقا معينة للوجود بها يسقط أو يدوم . لكنى أريد فحسب أن أوضح طابعه المتفائل أساسا . ويبدو أنه من الصعب أن نذهب بعيداً فى هذا الاتجاه أبعد مما ذهب القديس أوغسطين وذهب معه غيره من الفلاسفة الذين استلهموا مذهبه ، لأن الشر كله يأتى من الإرادة ، لقد تساءل القديس أوغسطين إذا كان الله قد صنع العالم ، وكان الله خيراً بالذات ، فكيف وجد الشر فى العالم ؟ وأجاب أن الشر سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل فهو عدم النظام فى الإرادة : وأما من جهة ماهية الشر فقد عرفت بعد البحث والتقصى أنه ليس موجوداً ، من جملة الموجودات القائمة ، لكنه تمرد الإنسان الذى ينسلخ بهواه عنك ، أيها الخير السامى ، ويلتصق بخليقة من هذا الكون الحقير، وبسبب تشامخه يفقد رشده ، ويخرج عن دائرة نفسه ، فيفقد خيره الصحيح .. وإذا سأل سائل : لكن كيف وهبنا الله حرية تخطىء .. أو ليس هو المسئول عن الشرور . أجبنا بأن الإرادة خير من حيث هى قدرة على الأختيار ، وهى رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغى أن تكون ، ومعنى ذلك أن الشر القائم فى العالم ينبع أساساً من الإرادة ، لكن الإرادة نفسها لم تخلق شريرة أو سيئة ولا حتى غير مكترثة بالخير والشر ، ولكنها خلقت خيرة ، وهى على هذا النحو لم تكن بحاجة إلى جهد لكى تواصل دوام خيريتها وتبلغ السعادة التامة والغبطة الكاملة ، والخطر الوحيد الذى يتهددها إنما يكمن — ومن ثم — فى ذلك الحدوث الميتافيزيقى أو العرضية التى لا تنفصل الموجودات المخلوقة والتى تلازم طبيعتها على الدوام ، إمكانية خالصة دون أدنى أثر للوجود الفعلى المتحقق ، إمكانية لا يمكن فحسب أن تظل غير متحققة بل ينبغى عليها أن تبقى كذلك . وهكذا ، ودون أن نضع فى

اعتبارنا الفن الإلهى الذى يعرف تماماً كيف يستخرج الخير من الشر ويعالج آثار الخطيئة ويصلحها بواسطة النعمة — هكذا يبدو إذا تأملنا هذا الشر تأملا دقيقاً من حيث جذوره إنما يمكن بحق أن نزعم أن الفكر المسيحى قد فعل كل ما يمكن عمله لكى يرجع الشر إلى حادث يمكن تجنبه ، ولكى يبعده إلى هامش الخير أعنى يحصره فى أطراف هذا الكون الخير أساساً .

وما هو صحيح فى مشكلة أصل الشر ، صحيح أيضاً حين نتدبر قيمة العالم بعد أن دخل فيه الشر بواسطة الخطيئة الأصلية . أن الفكرة الشائعة عن الكون المسيحى الذى أفسدت الخطيئة طبيعته مدينة بكثير جداً من جوانبها إلى تأثير «مارتن لوثر وكالفن calvin و» جانسينيوس gansenius ، غير أن النظر إلى المسيحية من خلالهم إنما يعنى أن ندركها تحت ضوء مختلف أتم الأختلاف عن ضوء المذهب التومائى أو حتى الاوغسطينى الأصيل ، والواقع أنه لا أحد يمكن أن يذهب أبعد مما ذهب القديس أوغسطين وهو يدرك العالم فى حالة السقوط الطبيعى على أنه بغير قيمة . وتحرم عليه مبارءة الميتافيزيقية الخاصة البدء به . ولما كان الشر ليس سوى فساد الخير ، ولا يمكن له أن يستمر فى الوجود إلا داخل هذا الخير ، فإننا نستطيع أن نقول أنه بمقدار ما يكون هناك من شر يكون الخير أيضاً . ولا شك أننا ارتحلنا بعيداً جداً عن تلك الدرجة من الجمال ، والنظام ، والاعتدال التى وهبها الله للعالم وهو خلقه ، لكن لو أن الخطيئة كانت قد أبطلت أو ألغت كل الخير الموجود فى العالم فإنها تكون بذلك قد ألغت الوجود ، ولن يكون العالم موجوداً بعد ذلك . وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يقول أن الشر ما كان يمكن له أن يلغى الطبيعة دون أن تلغى نفسه معها ، طالما أنه لن يكون هناك موضوع يلازمه ، لن يكون هناك شىء يستطيع تأكيده ومن ثم فإن المرء ينبغى عليه ألا يندهش حين يقرأ فى مؤلفات القديس أوغسطين ألوانا من المدح الحقيقى للطبيعة الفاسدة أو السيئة ، فهو إن كان يرثى ما فقدناه أو يحزن على ماضاع منا فإنه لا يحلم بازدراء ما هو موجود ولا يحتقر مالا يزال قائما « ، بل حتى حالتنا الحاضرة التعسة لم تفقد —

فى نظره ـــ كل مجدها . أنه ينظر إلى الجنس البشرى على أنه لا يزال من الخصوبة بحيث يستطيع أن ينتشر على ظهر الأرض ، فالإنسان الذى ذكاؤه قائما عند الطفل يستطيع بالتدريج ويتطور شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى مرحلة ينتج فيها كل هذا الفنون التى تدل على عظمة العقل والذكاء والابداع . فكم من خير لا بد أن يكون كامنا فى طبيعة كهذه حتى تتمكن من أختراع مثل هذه الفنون والأساليب الفنية للملبس، وللزراعة ،والصناعة ، والملاحة ،ولكى ينجز الفنون الجميلة فى اللغة والشعر والموسيقى وعلم الأخلاق نفسه الذى نضعها على طريق المصير الأبدى ، ليس هناك شىء حتى فى الجسد نفسه إلا وأعجب به أوغسطين وتحدث بالتفصيل عن جماله ، لأن هذا الجمال يبقى قائما رغم السقوط . ولو أننا أسأنا فهمه ، فالسبب أننا لم نعد نجزؤ أبدا على الأرتفاع إلى رؤيته الرائعة وإلى أفكاره العظيمة عن السكون وحالته قبل السقوط ، وكما سيكون مرة أخرى فى حالة المجد . وهو إذا كان يصف روائع هذا العالم بأنها « سلوى التعساء » فإن ذلك لا يرجع إلى أنه يقلل من شأنها ، بل على العكس لقد كانت عزيزة عنده أكثر مما هى عندنا الآن . ولكنه إعتقد أن العالم عرف أشياء جميلة رائعة ، وهو فضلا عن ذلك ينتظر أشياء جميلة رائعة ، حتى أننا مهما قبلنا من أشياء ومهما استمتعنا بمتع العالم فإن القديس أوغسطين لا يزال يأمل المزيد باستمرار ، وإذا كان هذا الأمل ينقصنا الآن ، فإننا لا ينبغى أن نصفه بصفة التشاؤم ، وإنما علينا أن نصف أنفسنا بهذه الصفة .

ولكى نقدم تبريرا فنيا لهذا الشعور الأوغسطينى وللشعور المسيحى عامة فإن علينا أن نتوجه مرة أخرى إلى فلاسفة العصر الوسيط ولا سيما القديس توما الاكوينى، ود از سكوت أن ما كان يسعى إليه القديس أوغسطين هو الوصول إلى صيغة محددة لفكرة دقيقة عن طبيعة ينظر إليها على أنها ماهية ساكنة لها حدود معينة . لقد كان على يقين تام أن الشر عاجز عن هدم الطبيعة . ومالم يستطيع أن ينجح فى التعبير عنه صراحة هو أنها لا يمكن أن تكون طبيعة أخرى . ولن نجد ـــ على العكس ـــ شيئاً أكثر وضوحاً من ذلك عند القديس توما الاكوينى ، بل أن المرء

الذى لم يقرأ إحدى المقالات التى خصصها لهذه المسألة فى « الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica (التى تعد أضخم إنتاجه فى الفترة من ١٢٦٥ إلى ١٢٧٢)، يستطيع أن يفهم بسهولة تعبير الطبيعة الفاسدة » فى هذا المعنى المبسط الذى يبدو أنه كان فى الغالب موضع سوء فهم . ولو أنك أخذت هذا التعبير بمعناه الحر فى لوجدته متناقضا فى الألفاظ . ويكفى أن نتابع تحليلات القديس توما الاكوينى لكى نرى أننا ينبغى أن نفهم هذا التعبير بمعنى نسبي تماماً .

وحين نتساءل ما هى الآثار المترتبة على الخطيئة الأصلية بالنسبة للخير الموجود فى الطبيعة البشرية ، فإننا ينبغى علينا أولا أن نحدد ما الذى نعنيه « بالخير » . هناك ثلاثة معانى مختلفة ممكنة : الأول : هو أن الخير قد يعنى الطبيعة البشرية ذاتها ، على نحو ما تحددها مبادؤها المنظمة وتحدد على أنها « شيء وهى عاقل » . ثانياً : وقد تعنى الميل الطبيعى عند الإنسان إلى الخير ، هذا الميل الذى لا يستطيع بدونه أن يواصل الحياة مادام الخير بصفة عامة يشمل خيره هو الخاص . وثالثاً : وقد تعنى هبة العدالة الأصلية التى منحها له الله ساعة خلقه وتلقاها آنذاك بوصفها نعمة أو لطف إلهى Crace وخير الطبيعة البشرية إذا ما فهم بهذا المعنى الأخير لا يكون جزءا من تلك الطبيعة وإنما هو شيء ينضاف إليها ، وهذا هو السبب فى أن الخطيئة الأصلية تهدمه تماماً . وإذا ما فهم خير الطبيعة بالمعنى الثانى يصبح جانباً حقيقياً من الطبيعه ، وهو فى هذه الحالة لاتلغيه الخطيئة وإنما تقلله فحسب . أن كل فعل يثبت عادة ، بمعنى أن الفعل الشيء الأول يولد ميلا واستعدادا لإرتكاب أفعال سيئة أخرى ، وهو بهذا الشكل يضعف الميل الطبيعى الموجود عند الإنسان نحو الخير . غير أن هذا الميل يبقى مع ذلك، وبالتالى يظل الطريق مفتوحا أمام إكتساب وتحصيل جميع الفضائل ، أما من حيث المعنى الأول لكلمة « الطبيعة » أعنى ماهية الإنسان نفسها فهى لا يمكن أن تلغيها ولا أن تقلل منها الخطية ، وانكار ذلك يعنى افتراض أن الإنسان فى وقت واحد يمكن أن يظل إنسانا وأن يكف عن أن يكون إنسان فى آن معا . وهكذا فإن الخطيئة لا يمكن أن تضيف إلى

الطبيعة البشرية شيئاً ولا أن تنقص منها شيئاً . أن الوضع الميتافيزيقى للانسان لايمكن أن يتغير إنه مستقل عن جميع الأحداث التى تطرأ عليه .

ومن ثم فإن علينا أن نكون على حذر وأن نحتاط تماماً حين يقال لنا أن عصر النهضة اكتشف معنى الطبيعة وأبرز قيمتها فى مقابل عدم التقدير الظالم الذى كان لها فى العصر الوسيط ، إن علينا أن نفحص معنى هذه الأقوال بدقة وعناية . وإذا كان لها معنى فهو هذا : أنها تريد أن تقول لنا أن عصر النهضة قد افتتح عصراً جديداً سوف يعترف فيه الإنسان أنه قد اقتنع بحالة الطبيعة الفاسدة، ولا شك أن ذلك قد حدث على الرغم من أنه حدث بحجم أقل مما يقال بكثير ، لكن ليس من الصواب أن نستنتج من ذلك أن العصور الوسطى لم يكن لديها مثل هذا الشعور — إذا ماقارنا بين هذه الطبيعة الفاسدة وطبيعة أخرى أكثر اكتمالا — ولا مثل هذا الأعتراف بواقعيتها ولا بقيمتها ، وإذا كان واحدا قد أظهر مثل هذا النقص فى الشعور ، أو انكار واقعيتها وقيمتها ، فإنه يقينا ليس هو القديس توما الاكوينى ولا القديس أوغسطين، لقد كان بالأحرى لوثر وكالفن ولهذا المعنى فانه من الصواب أن يقول أنه إذا كانت روح الفلسفة فى العصر الوسيط تتفق بعمق مع بعض الالهامات المعينة لعصر النهضة ، فالسبب أن هذه الروح كانت على وجه الدقة روحا مسيحية .

الفصل السابع

« مجـد الله »

« مجد الله »

عندما نقرأ دراسات الفكر المسيحي المترابطة والتي تمثلها الخلاصات Summae في القرن الثالث عشر ولا سيما « الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica وهي أضخم إنتاج للقديس توما الاكويني ، وقد كتبها في الفترة من سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢ ، وكذلك « الخلاصة ضد الكفاءة أو ضد الامميين Summa Contra Gente es والتي كتبها عام ١٢٦٠ . . . الخ . حين نقرأ هذه الخلاصات فاننا قد ننسى سنوات الأعداد الطويلة التي مهدت لها طوال ثلاث عشر قرنا وجعلتها ممكنه ، أن نسق الأفكار المرتبة بمثل هذه العناية ، والتي رتبت بعضها إلى جانب بعض ، لا يمكن أن تكون دليلا ، يوم واحد ، بل لا بد أن تنقضي قرون طويلة من الجهد الشاق ، ولا بد أن تكون قد ظهرت عبقريات كثيرة ، قبل أن يتمكن فلاسفة المسيحية من تحقيق جميع أو كل ما تتضمنه مبادؤهم الخاصة ، وقبل أن ينجحوا في صياغتها بدقة . وفضلا عن ذلك فإن هذا هو السبب في أن الفلسفة المسيحية قد استفادت فائدة ملحوظة من الظروف الاكاديمية التي أحاطت بها في العصور الوسطى ، فالاتصال الشخصي الدائم ، والتعاون الوثيق ، والنقد المتبادل الذي كان يتم داخل جدران المدرسة قد ساهم مساهمة فعالة في سبيل إنضاج حل المشكلات السائدة ، ولن نجد مقدما في أي مكان أكثر وضوحا من دراسة المشكلة الصعبة المتعلقة بعلاقة العالم بالله ، الكون خير لأنه من الوجود آتى ، والله هو الخيرية Goodness لانه هو الوجود ، فكيف يمكن إذن أن نقسم كمالاتها النسبية ؟ ما هي الكمالات التي يمكن أن نسلم بها للاشياء لكي يمكن أن نقول أنها موجودة حقا ، وما هي الكمالات التي ينبغي علينا أن ننكرها خشية أن تنسب كفاية لا تتفق مع النظرة العادلة المنصفة لمجد الله . . ؟

دعنا منذ البداية نسوق مبدأ لم يضعه الفلاسفة المسيحيون موضع الشك على الأطلاق و هو المبدأ الذى يتضمن الحل الذى أنبثق منه فى النهاية بعد ثلاثة عشر قرنا من الفكر النظرى ، ومادامت الأشياء خيرة،ومادامت كل الأشياء لها وجود بفضل الفيض المتصل من الكرم الآلهى فإنه لا يوجد من بين الأشياء ماهو مستقل عن الله . ولقد كان مالبرانش على حق تماما حين قال فى هذا المعنى ، من بين جميع الغوايات التى تحيط بالمخلوق هناك غواية أشد خطرها من غيرها ، وهى الغواية التى لابد أن نقاومها أكثر من غيرها وهى غواية : ادعاء الاستقلال .

وأنا أشك فيما إذا كان مالبرانش قد تحقق تماما من هذه الغوايات ، وكان على وعى بها حيثما وجدت ، بل أننى على يقين تام من أنه كان يراها فى الاعم الأغلب حيث لا توجد موجودة . ولكن لأنه كان يشعر بالخطر فقد وجد على الأقل أسماء له ، وأنا اقترح أن يظل هذا الأسم ذا معنى ميتافيزقى خالص حيث يجد حقيقته الكاملة ، أنه فى الكون المخلوق ــ مثل الكون المسيحى ــ فإن وجود أى موجود يكون على علاقة أعتماد انطولوجية مع الله ، فالأشياء لا توجد إلا بفضله وحده ، وهى تواصل وجودها بفضله وحده ، كما أنها مدينة له بأن تكون ما هى طالما أنه لا وجودها فقط بل أيضاً جوهريتها هو خير خلقه الله . لكن مادامت قوتها السببية ليست إلا نتيجة لوجودها فإن سببتها كذلك لا بد أن ترجع إلى الله . وليست سببيتها وحدها بل أيضاً ممارستها لهذه السببية ، لأن الفعل أيا كان نوعه يحمل دائماً طابع الوجود . وأخيراً كان الكفاية فى الفعل السببى مع النتيجة التى ينتجها هذا الفعل بخلقها الله[1] . وهكذا فإن الحدوث الجذرى

---

(١) المبدأ الذى ترتكز عليه هذه الفكرة فى الكتاب المقدس ، اذ أننا نجد فيه على سبيل المثال هذه الآية : ، يارب تجعل لنا سلاما ، . لانك كل أعمالنا صنعتها لنا ، (سفر اشعياء ــ الاصحاح السادس والعشرين عدد ١٢) وكذلك فى انجيل يوحنا ، باجابهم يسوع : ابى يعمل حتى الآن ، وأنا اعمل (الاصحاح الخامس عدد ١٧)

للوجود المتناهى يجعله يعتمد على الوجود الضرورى اعتمادا مطلقا . فكل شىء لابد أن يعود إليه ، كل شىء ينبع منه ، وهو مصدر الأشياء جميعا وليس ذلك فقط فى نظام الوجود ، بل أنه كذلك فى انظمته (الجوهرية) و (السببية) ولو أننا نسينا ذلك فإن الخطيئة الأصلية تذكرنا به ، أو بالأحرى أنه بسبب أن الخطيئة الأصلية بما لها من نتائج وآثار لا تزال مستمرة . فإننا يسهل علينا جداً أن ننسى ذلك :

ومهما يكن من شىء فإن هناك جانباً مقابلا لهذه الحقيقة الأساسية نسبة بعض المفكرين المسيحيين فى غمرة حماسهم لرد الأشياء كلها إلى الله على الرغم من أنه جانب لايقل ضرورة عن الجانب السابق . فإذا كان من الصواب أن نقول — من الناحية الميتافيزيقية — أن كل ما هو موجود إنما يوجد بواسطة الله ومن أجله ، فإنه لمن الصواب كذلك أن يقول — من الناحية الفيزيقية — أن كل ما يوجد إنما هو شىء ما فى ذاته . . In it self ولذاته For it self — أن ما يخلقه الله يعتمد اعتمادا كاملا على الفاعليه الخالقة ، ولكن إذا لم تكن هذه الفاعلية الخالقة عابثة ، فإنها لابد أن تنتج شيئاً ما ، أعنى أن تنتج الوجود . ويظل من الصواب أن نقول أن الوجود المخلوق هو عرضى أو حادث بطريقة جذرية ، لكن طالما أنه ليس عدما ، وطالما أنه من ناحية أخرى ليس هو الله ، فإنه لابد أن يكون له وضعا أنطولوجيا خاصا به ، فالوجود الذى أعطى له هو بغير شك وجوده هو الخاص ، والجوهر الذى يكونه هو جوهره الخاص ، والفعل السببى الذى يمارسه والفاعلية التى يظهرها ، هما بغير شك سببته وفاعليته ، فليس هناك وضع وسط : فاما أن يكون الفعل الخالق قد انتج عدما ، وهذا خلق محال Atsurd وإما أننا لابد أن نقول أن الخالق هو الفعل الحر الخالص الذى يضفى به الوجود (الله) الوجود على الموجودات أعنى أن يمنحها وجودها ، أو يجعلها تشارك فى الوجود ، وهذا يفترض بالطبع أو المخلوقات مع اعتمادها الانطولوجى الأساسى على الله فإنها تملك وجودا خاصا بها هى نفسها ، كما أنها تستمتع أيضاً بجميع الصفات المترتبة

على الوجود . لـكن نفس السر الذى يجعلنا نقف وجها لوجه أمام هذه المشكلة تجدينا أيضاً فى حلها . فالموجودات ليست اشياء على الرغم من اعتمادها الانطولوجى على الله ، بل هى أشياء بفضل هذا الاعتماد نفسه . أعنى أننا لا تـكون لنا حياة إلا فى الله فقط ، وكذلك لا تـكون لنا حركة ولا وجود إلا به .

ولقد ظهر شعور حى جداً لهذا الشـكل المزدوج للمشكلة فى فترة مبـكرة جداً من تاريخ الفـكر المسيحى ، إذ أننا نجد القديس أوغسطين يعبر تعبيراً غاية فى الوضوح عن هذه المسألة مع أننا لم نـكن نتوقع منه ذلك قط . وهو — مثله مثل القـديس توما الأكوينى من بعد — لن يوافق على أن تستبدل الأشياء بالتدبير الإلهى ، بحيث تعمل وتنتج بدلا منها ، بل على العـكس ، ما دام وجود الله ، فإن الله دائماً يدبر الأشياء بطريقة تبدو معها وكأنها هى التى تؤدى عملياتها الخاصة تماما ، كما لو كان الله يخلق مراكز أصلية للنشاط والفاعلية ، وهذه تعمل عمليات كثيرة تستمدها من كمالها الطبيعى الذى تعتمد عليه ، والذى لابد أن تشير إليه على أنه سببها . أن الله كما يقول القديس توما الأكوينى حين يحرك الأسباب الطبيعية لا يزيل كونها أفعالا طبيعية ، فإنه إنما يفعل كل شىء بحسب طبيعة الشىء ، إن هذا اللون من ألوان التفـكير المسيحى يتسع إتساعا عظيما عند القديس توما الأكوينى لأن المركز الميتافيزيقى الذى يركز عليه واضح دائماً أمام عيوننا ، وقد سأل سائل : كيف يمـكن لـكون مخلوق أن يـكون مليئاً بالأسباب الفعالة . . ؟ ويجيب القديس توما الأكوينى متسائلا بدوره : بل كيف يمـكن أن يمتلىء بشىء آخر غير الأسباب الفعاله . . ؟ إن الـكون ما دام مخلوقا ، فهو إنما يوجد مع علامة الخصوبة ذاتها ، أعنى أن النتيجة (الـكون) لابد أن تـكون مماثلة للعلة (الله) . وقد يشعر كل منا بالتناقض الذى تتضمنه فـكرة الخصوبة هذه ، غير أن هذا التناقض لابد من إدراكه بوضوح بحيث لا نـكتفى بالشعور به فحسب ، فمعنى أن نخلق موجودات هو أن نخلق أفعـالا للوجود ، وطالمـا أننا نعرف بالفعل أن الفاعلية السببية هى أفعال ثانوية بالنسبة للفعل الأول

للوجود ، فإنه ينتج من ذلك أن المخلوقات — من واقعة وجودها نفسه — لابد أن تكون ذا فاعلية . وباختصار كما أن الوجود المخلوق مماثل للوجود الإلهى ، كذلك فإن السببية المخلوقة مماثلة للسببية الإلهيه ، فكونك سبباً يعنى أنك تشارك مشاركة متناهية فى الخصوبة اللامتناهية للفعل الخالق .

وإلى هذا الحد يتفق فلاسفة المسيحية بعضهم مع بعض من ناحية . ويتفقون من ناحية أخرى مع آباء الكنيسة . وربما كان من نافلة القول أن نحاول أن نعرف على وجه الدقة مدى اختلاف هذا التصور للعالم عن تصور اليونان . فهناك اختلاف أساسى بين الكون عند أفلاطون وأرسطو من ناحية ، وبين الكون فى الديانة المسيحية من ناحية أخرى ، وهذا الاختلاف راجع أساساً إلى الفكرة اليهودية — المسيحية عن الوجود وما يستتبعها من فكرة الخلق . إن العالم المسيحى يعتمد فى وجوده إعتماداً كاملا على الله وهو بهذا الشكل محدود ومتماسك فى نفس الوقت ، وما يفقد فى مرتبة الوجود الفعلى حين يفقد استقلاله يسترده بمشاركته فى الوجود الالهى والاعتماد عليه ، صحيح أنه تابع لهذا الوجود الالهى ومعتمد عليه ، لكنه من حيث وجود ذاته ومن حيث علته يقف الآن على أساس راسخ . ومن ثم فإن المشكلة ليست أن نعرف ما يفعله الله فيما يتعلق بالخلق والمخلوقات ، ذلك لأنه يعمل كل ما تعمله هذه المخلوقات وكل ما تكونه باستثناء الشر الذى هو فى الحقيقة عدم وجود . إن المشكلة الحقيقية التى كانت موضوع نزاع بين فلاسفة المسيحية هى بالأحرى : إلى أى مدى يمكن أن نتصور العلية والفاعلية التى تنازل عنها الله لمخلوقاته بصفة عامة . وللانسان بصفة عامة . وللانسان بصفة خاصة . ويبدو أن الظلال المختلفة والمتنوعة للشعور

---

(١) هذه الفكرة تعتمد على مايقوله القديس يولس فى أعمال الرسل لكى يطلبوا الله لعلهم يتلمسونه يجدوه ، مع انه عن كل واحد منا ليس بعيدا ، لاننا به نحيا ، ونتحرك ، ونوجد ، كما قال بعض شعرائكم أيضا لأننا أيضا ذريته . (الاصحاح السابع عشر ٢٧ — ٢٨) : وهذا هو المراد بالفكرة المسيحية التى تقول : أننا نحيا به . ونتحرك به ، ونوجد به

الديني تنعكس على هذه المشكلة عند مناقشتها في الميتافيزيقا المسيحية ، حتى أن فكرة مجد الله يؤرخ لها من نقطتين حرجتين تتفقان مع نظريات القديس « أوغسطين » والقديس توما الأكويني .

صحيح أن المبادىء التي تتضمنها هذه المشكلة — لأنها محددة منذ البداية — لا تاريخ لها ، لكن الشعور بمجد الله له تاريخ ، وطالما أن له تاريخ فسوف يكون هناك تاريخ لفكرته أيضاً .

وإذا ما حاولنا أن نعرض ذلك بالتفصيل فإنه سوف يأخذ حيزاً يمتد بامتداد تاريخ الفلسفة المسيحية ذاتها . ولكن فلنحاول على الأقل أن نحدد قطبين أساسيين لم تكف هذه الفكرة عن التأرجح بينهما ، ومن المحتمل أنها لن تكف عن ذلك أيضاً في المستقبل .

إن فلسفة القديس أوغسطين — من حيث الجذور العميقه التي استلهمتها ، ومن حيث نسجها نفسه — سيطرت عليها كلها واقعة واحدة فحسب : هي واقعة تجربته الدينية التي تحول بها إلى المسيحية . ولقد شرحت هذه الفكرة في مكان آخر ولا زالت أعتقد أنه من الصواب أن نقول أن فلسفته هي أساساً « ميتافيزيقيا التحول الديني[1] فلقد كانت مشكلة أوغسطين هي أن يوفق بين ميتافيزقيا التحول عنده وبين ميتافوزيقيا سفر الخروج ، فهو يستشهد بهما معاً معاً ، ويعلم — بل ويشعر — أنهما شيئاً واحداً . ولكن من السهل أن نبدأ بسفر الخروج وأن نفسح مكاناً لأفكار التحول الديني وأن نعود إلى سفر الخروج . وفي استطاعتنا أن نقول على وجه الدقة أن جهد أوغسطين في التغلب على هذه

---

(١) عرض جلسون هذه الفكرة في كتاب ، مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين ، ص ٢٩٩ وهو يحيل القارىء إلى الملاحظات المنصفة التي أشار إليها ج . مارتيان في دراسته بعنوان ، الحكمة الاوغسطينية ، باريس عام ١٩٣١

المشكلة هو الذى يضفى المغزى والأهميـة على الـكتب الثلاث من كتابه « الاعترافات » . وهى كتب كثيراً ما أهملت بل كان ينظر اليها فى بعض الأحيان على أنها تشـكل ملحقاً زائداً لا حاجة له ومع ذلك فقد كانت تـكتسب قيمة وجمالا مع مضى القرون . ولسوف أخطاء الشباب عند أوغسطين هى الجزء الشعبي المحبوب من الاعترافات ، مثلها مثل « الجحيم » فى الـكوميديا الالهية « لدانتى » ، وأيضاً كما أن روعة « دانتى » قد تجلت فى « الفردوس » فـكذلك كان الجزء الأخير أو الخاتمة التى اختتم بها أوغسطين « الاعترافات » رائعاً ; « أحقاً ، يا إلهى ، يامن له الأبدية ، أنك لا تعرف ما الذى سأقوله لك .؟ أم أنك لا ترى فى الزمان ما ينقضى فى الزمان ؟ فلماذا إذن أضع أمامك هذه الاعترافات . . ؟ لا ـ قطعاً ـ لـكى تعرفها ، فأنت تعلمها جيداً ، وإنما لـكى أرفع قلبي إلى سدرتك ومعه قلوب كل من يقرأ هذا الـكتاب ، حتى نردد ـ أنا والقراء جميعاً ـ : المجد لله فى الأعالى » تلك هى إذن الصياغة الواضحة لمجد الله التى يبرزها القديس أوغسطين بالالتجاء إلى ميتافيزيقا الخلق وميتافيزيقا الوجود فى آن معا . فلأن الله جميل كانت الأشياء جميلة ، ولأنه خير كانت الأشياء خيرة ، ولأنه موجود كانت الأشياء موجودة . ولـكن تحول القديس أوغسطين — من ناحية أخرى — قد علمه مدى ضعف المخلوقات ووهنها وعدم كفايتها ، أنها عاجزة عجزا جذريا رغم أنها تدعى أنها تـكفى نفسها بنفسها وعجزها يبدو واضحا إذا ما قارناها بالحقيقة المطلقة التى أنتجتها ، وعلى ذلك فإن الإدارة البشرية لا تستطيع أن تفعل شيئا بدون النعمة ، وهذه الحقيقة المطلقة تميل عند القديس أوغسطين إلى أن تفيض من النظام اللاهوتى إلى النظام الميتافيزيقى ، والجور على الطبيعة — كطبيعة — لصالح ما هو فوق الطبيعة .أن الأعتراف بالله فى نظر القديس أوغسطين هـــو بالتأكيد أعتراف بعظمة الله وبالجمال الرائع الخلاب لأعماله حيثما تتجلى وأينما تظهر .

وفى استطاعة المرء أن يؤلف كتابا من الصفحات التى يتغنى فيها القديس

أوغسطين بعدائع الخلق ، بل وحتى المخلوقات الساقطة أو الخاطئة ، لكننا نكشف عنده أيضاً نوعا من « الصمت الميتافيزيقى » أو التردد فى التسليم بكمال الطبيعة أو بجعلها مكتفية بذاتها فإذا كان الإنسان أسمى من الطبيعة فإن الله أسمى من كافة المخلوقات : « قلت لنفسى : أنت أشرف من كل شىء ما أدى ، لأن فيك الحياة والنطق ، وأنت حياة الجسد وصورته ، ولكن الله هو أسمى منك ، لأنك منه نلت الحياة ، وبه تحيين » (الأعترافات — الكتاب العاشر — الفصل الثانى) — ومن هذه الزاوية فإننا نستطيع أن نقول أن القديس أنسلم هو الجد الشرعى لجميع أولئك المفكرين المسيحيين الذين حاولوا أن يعينوا فراغا فى الطبيعة لا يستطيع إلا الله وحده أن يملأه . كما أن هناك فراغا فى الطبيعة الخارجية ، فإن هناك فى الطبيعة البشرية تشهد عليه حاجتنا إلى النعمة ، واحتياجنا إلى الله . وكلما قلت كفايتنا ازدادت حاجتنا إلى الله ، ومن ثم فإن بؤسنا نفسه يشهد على مجده ، وبشكل ظاهر ، أكثر مما يشهد به عظمتنا ، لأن عظمتنا توحى بكفايتنا بينما بؤسنا يحث على البحث عن الله وعن مجده . وسوف نرى ذلك بوضوح تام لو أننا فحصنا ثلاث مسائل اختارها القديس توما الاكوينى — بحكم قاطع لا يخطىء — كنقاط حرجة للنقاش : وهى مسألة العلية فى النظام الطبيعى أو مسألة العلل البذرية ؟ ومسألة العلية فى النظام الأخلاقى أو نظرية الحقيقة ، ومسألة العلية فى النظام الأخلاقى أو نظرية الفضيلة .

حين يصور القديس أوغسطين الكون فى اعتماده على فعل الله الخالق ، فإن الصيغة التى ترد على ذهنه بشكل طبيعى هى الصيغة التى ورد ذكرها فى « سفر الجامعة » فهو ينظر إلى عملية الخلق على أنها تمت فى لمحة خاطفة ، لكن ذلك لا يعنى سوى أن الأيام الستة التى ذكرها « سفر التكوين » عن خلق الكون هى مجرد عملية رمزية ترد فى الواقع إلى لحظة واحدة ، ففى هذه اللحظة الخاطفة تمت عملية الخلق كلها فعلا . وكل ما نتصوره أمامنا على أنه نتاج جديد ، أو على أنه مولود ، أو على أنه ينمو أو يتطور سواء فى العالم العضوى أو العالم اللاعضوى

كان قد خلق منذ هذه اللحظة الأولى للخلق . ولو أننا قلنا عكس ذلك لكان علينا أن نسلم : أما بأن الله يخلق بصفة مستمرة عددا لا متناهيا من النتائج الجديدة ، وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون من الممكن أن نقول أنه خلق الأشياء جميعا بطريقة متانية أو أننا سوف يتحتم علينا أن نقول أنها استمدت وجودها من علل ثانوية ، وعندئذ سوف نلتقى بوضع لا معقول وخلق مجال بالنسبة للعلل : إذ سوف تكون لدينا عللا خالقة ، ومخلوقة فى وقت واحد . ولكى يخلص أوغسطين نفسه من هذا المأزق فقد لجأ إلى النظرية الرواقية القديمة فى القوى البذرية ويربطها ربطاً وثيقاً بالفكرة المسيحية عن الخلق . ففوق هذه الموجودات جميعاً التى خلقها الله فى صورتها الكاملة ، فإنه خلق أيضاً بذور الأشياء جميعاً التى ستظهر فى المستقبل ، وفى نفس الوقت خلق القوانين التى سوف تحكم تطورها فى الزمان . « كما أن الأم تكون حبلى بطفلها فكذلك العالم أنه ملىء بعلل الأشياء المقبلة والتى ستولد فيما بعد حتى أن جميع الأشياء لا تخلق فى العالم إلا عن طريق الماهية العليا فحسب إذ بأمرها : كل شىء يولد أو يموت ، يبدأ فى الوجود أو يكف عن الوجود » . وهذه الكلمات الأخيرة تكشف أيضاً السر الغامض الذى انشغل به القديس أوغسطين . أن ما يريد أن يوضحه بصفة خاصة هو أن الله وحده هو الذى يخلق ، وبالتالى فإذا سلمنا بأن هناك إنتاجا لنتائج جديدة حقاً بواسطة علة ثانوية ، فإن ذلك يعنى أننا نحول هذه العلة الثانوية إلى علة خالقة . فما الذى تفعله هذه العلل الثانوية حقاً ؟ أنها توقظ أو تثير الإمكانيات الكامنة التى وضعها الله فى المادة عندما خلقها — أنها توقظ فحسب ولا شىء أكثر من ذلك .

وفى كل مرة يولد فيها وجود أمام عيوننا ، فإنها تبرز بوضوح واقعة الخلق نفسها فالوالدات اللذات ينسلان ذرية ليسا شيئاً ، ولكن الله هو الذى يخلق الطفل ويهبه الحياة ، والأم التى تحمل الطفل فى أحشائها ليست شيئاً ، والأم التى تغذى الطفل ليست شيئاً ، أن الله هو الذى يجعل الطفل ينمو ويتطور ، وهكذا نجد أنه على مستوى النظام الطبيعى هناك نقص فى فاعلية الطبيعة وقد يدل على وجود نوع

من الخلاء لا علاً إلا بالفاعلية الإلهية التى عبر عنها أنجيل القديس يوحنا بهذا القول : « فأجابهم يسوع : أبي يعمل حتى الآن ، وأنا أعمل » (الإصحاح الخامس عدد ١٧) . إن كل جديد يظهر يشهد على ذلك وما علينا إلا أن نفتح عيوننا لنرى . . .

وحين ننتقل من الطبيعة بصفة عامة إلى الإنسان، وإلى ماهو بشرى فى الإنسان بصفة خاصة وأعنى به العقل لوجدنا نفس النتيجة تفرض علينا : فالوظيفة الخاصة بالعقل هى تكوين الأحكام الصحيحة ، ويكون فكرنا صحيحاً حين نحكم على الشيء — لا عن طريق قبولنا تجريبياً لما هو عليه بل بما ينبغى أن يكون عليه . صحيح أنه من الصواب أن نقول — بمعنى ما — أن الحقيقة هى ما هو كائن أو ما هو موجود . لكن هذا الذى « يوجد » ليس هو الظاهر المتغير من الأشياء وإنما هو معيارها ، هو قاعدتها التى تسير عليها أعنى هو الفكرة الإلهية التى تشارك فيها والتى تكافح لكى تحاكيها . فإما أن تستند أحكامنا — إذن — بطريقة مباشرة على الفكرة الإلهية ، وبالتالى سوف نكون مأخوذين بقاعدة الحقيقة ، أو أن هذه الأحكام لن تعتمد على شيء سوى عقلنا نفسه، وعندئذ سوف تكون جميع أحكامنا الصادقة مستحيلة إلى الأبد . لكننا نكون أحكاماً صادقة بالفعل ، وتعريف أبسط الأشكال الهندسية — بل حتى تعريف الوحدة الحسابية نفسه — يظهرنا على أنه مملوء بالعناصر التى لا يمكن أن تأتى لا من التجربة ولا من ذهننا . إن عالم الرياضة لا يقول ماهى الدوائر أو ماهى الوحدات المحسوسة على نحو ما توجد ، لأنه لا يجد فى الطبيعة لا دوائر ولا وحدات حقيقيه ، وإنما هو يقرر ما الذى ينبغى أن تكون عليه الدائرة أو الوحدة الحسابية بحيث تلائم

---

(١) أوغسطين : « فى التثليث » الكتاب الثالث ٩ ، ١٦ . وقارن أيضا « لينتبز » مبادىء الطبيعة والنعمة » . وأيضا مالبرانش : « احاديث فى الميتافيزيقا » الحديث الحادى عشر ١ — ٢ . (المؤلف)

تعريفها . وهكذا فإن هذه التعريفات تجاوز كل تجربة بشرية ممكنة ، فالشيء المعطى ، وفكرتنا ذاتها عما هو معطى ، تقع فى دائرة العرض الحادث المتغير العابر فى حين أن الحقيقة لا تعيش إلا فى دائرة الضرورى الأزلى الذى لا يتغير . وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك ما دامت الحقيقة تستلزم الإشارة إلى الأفكار الآلهية . . ؟

وهذا هو السبب فى أن كل حكم صادق — فى نظرية أوغسطين — يفترض إشراقه طبيعية للذهن بواسطة الله ، فالعقل الذى خلق من العدم لا يستطيع أن ينتج الضرورى ، أعنى الوجود ، تماما كما أن الأم لاتستطيع أن تهب الجسد الفانى إلى وليدها ، ان الله هو الذى يخصب فكرنا « بكلمته » أنه ليس بحسب السيد الداخلى أو مسيطر الباطنى بوصفه صوتا يهمس فى إذن العقل ، وإنما هو النور الذى يجعله يرى ، بل أكثر من ذلك ، أنه غذاءه ، كالخبز فى الفم ، بل أكثر من أيضا أنه البذرة الحية التى تنفذ إلى رحم الفكر تزوجه وتخصبه بحيث تجعله يلد الحقيقة أو يتصورها . لكن الخصوبة التى يهبها الله للنفس تفعل شيئاً أكثر من إنتاج الحقيقة ، انها تنتج الفضيلة أيضاً . ولنتأمل باختصار هذه النقطة الأخيرة .

والواقع أننا من السهل أن نوضحها لأنها ليست إلا تكراراً لما سبق ، فالفضائل هى عادات مستقرة للسلوك الخير ، وهى بما هى كذلك تقوم على أحكام العقل الصحيحة وهذه الأحكام لها نفس الطبيعة ذاتها تماما فهى تهدف أما إلى ما يجب أن يكون عليه الأشياء أو ما يجب أن يكون عليه البشر . وحين أقول أن الأحسن هو مفضل أكثر من الخير وأن جميع الأفعال البشرية يجب أن تحترم النظام ، وأننا ينبغى أن نريد العدل ، وأن الإرادة ينبغى أن تجعل العدالة تسود بمقدار ما فيها من حقائق ضرورية كضرورة تعريف الدائرة أو تعريف الوحدة . وكيف يمكن لى أن استمد هذه الضرورات الكلية الخالدة من الأشياء أو من ذهنى ، مع العلم بأن هذه الأخيرة تنتمى تماما إلى نظام الحادث العرضى المتغير .. ؟

من الواضح أننى لابد لى أن اتلقى بذور الفضائل من الطبيعة الآلهية الشاملة تماما كما اتلقى منها بذور العلم .

إن الله لا يضى أمامى فحسب طريق الأعداد وإنما هو يهبنى كذلك نور الحكمة بحيث تصبح حياتى الأخلاقية — وهى فى ذلك ليست أقل من معرفتى العلمية ، شاهداً على حضوره الوثيق بداخلى . ان الله يحيط بى من كل جانب وهو يتغلغل فى وجودى كله ، أنه أقرب إلى من حبل الوريد . انه بداخلى بوصفه العلة الكافية لكل ما أفعله ولكل مالا أكونه ، وكل ما أشعر به فى داخلى من فراغ أو إخلاء يشهد على امتلائه ، بل أن بؤسى نفسه شاهد صدق على مجده ، وهو لا يقل فى شهادته عما تشهد به عظمتى ، إنه لشعور عميق ومستمر ، وهو بغير شك يشارك الفكر المسيحى فى دوامة — وهو ضرورى وصادق أيضا إذا ما عبرنا عنه عن طريق النعمة . لكن هل هو صادق بالضرورة فى نظام الطبيعة . . ؟ هـذا هو السؤال الذى يدعونا إلى فحصه تعبير آخر يختلف عن معنى مجد الله .

إن ما يهمنا أن نسجله فى نقـــد القديس توما الأكوينى للقضايا الثلاث السابقة[1] ، هو أنه على الرغم من أن نتائجها قد تطورت فى ثلاثة ميادين مختلفة من ميادين الفكر فإن القديس توما يعتقد أنها جميعاً تصل فى النهاية إلى شيء واحد لأنه يحكم عليها من وجهة نظر تصور معين للعلية الطبيعية ، ولأنها تبدو له — فضلا عن ذلك — متناقضة مع المتطلبات أو المقتضيات العادلة المنصفة لمجد الله ؟ ولا شك أن نظرية العلل البـــذرية تحافظ بعناية على حقوق الفاعلية الآلهية ، لأن كل شيء فى هذه الحالة يكون قد تحقق أو لا يترك شيء للعلل الثانوية لكى تقوم به . وهناك ميزة مماثلة تقدمها نظرية الأشراق الآلهى ، لأن الله فى هذه الحالة هو الذى يهب الموجودات العاقلة الحقيقة والفضيلة : لكن القضيتين

---

(١) القضايا الثلاث هى « الأشكال الطبيعية » و « العلوم الطبيعية » و « الفضائل الطبيعية » .

تبرزان نفس الأشكال لأنه سواء اكان كل ما يوجد ممد بالفعل فى رحم الطبيعة ينتج من خارجها ، فإن الطبيعة ذاتها فى الحالتين لا تفعل شيئاً على الإطلاق . وفى عالم مخلوق مثل العالم المسيحى لا يمكن أن نتصور أن الموجودات ليست موجودات حقة أو اصيلة وأن العلل ليست عللا حقة أو اصيلة . إن خيرية الله وكرمه أو عطائه تجعلانه لا يرضى أن يهب الأشياء الوجود الفعلى فحسب ، وإنما تجعلانه يهبها أيضاً العلية التى تنبع من داخلها . ولقد بدأ القديس توما من هـذا المبدأ ليصحح القضايا الأوغسطينية الثلاث عن العلل البذرية ، وإشراق النفس عن طريق الحقيقة والفضائل . (اعنى كيف تتـكون الأشكال الطبيعية وكيف تصل إلى الحقيقة وكيف نقف على الفضيلة .. ؟) .

أن قبول العلل البذرية هو تأكيد بأن أشكال الموجودات التى ستظهر هى بالفعل كامنة فى المادة . لـكن الواقع أنها لا توجد متحققة بالفعل فى المادة ، كلا ولا هى تتلقاها جاهزة من الخارج . أنها موجودة فيها — كما يقول أرسطو — بالقوة ، أعنى أن المادة يمكن أن نستقبلها ، ولـكى تستقبلها أو تتلقاها لابد من علة ثانوية — وهى نفسها وجود بالفعل — تجعل شيئاً من وجودها الفعلى ينتقل إلى قوة المادة . وهـكذا نعود إلى فـكرة العلية على نحو ماعرفناها فيما سبق ، لنرى أن فاعلية العلل الثانوية تـكمن فى العلل الثانوية نفسها بوصفها مشاركة للعلية الآلهية . وهى — بكل تأكيد — لا تخلق شيئاً لـكنها تسببه ، وهى بوضعها جواهر فى ذاتها فانها إن لم تولد الوجود فهى على الأقل تولد أو تنتج الجوهرية.

ولقد عدل القديس توماً الأكوينى — بتطبيق طبيعى لنفس هذا المبدأ — فى بناء الأشراق الأوغسطينى فاضفى عليه مغزى جديداً ، وأن بقيت القضية الأساسية فى الأشراق كما هى دون أن تمس ، أننا — فى المذهب التومائى — كما هى الحال فى المذهب الأوغسطينى — لا نعرف الحقيقة إلا فى الأفـكار الآلهية وبواسطة الـكلمة والضوء الذى تبعثه لنا ، لـكنها الآن تنير لنا بطريقة أخرى ، فالأشراق

عند القديس توماً الأكويني يكمن — على وجه الدقة — فى الهبة التى وهبها الله للانسان وهو يخلقة ، واعنى بها العقل القادر على إنتاج الحقيقة ، وهو ما ينكره الأوغسطينيين على اعتبار أن الحقيقة لا نصل إليها وحدنا أبداً بل لابد من عون من الجانب الآلهى ، ومن هنا فإننا نجد أنه إبتداء من عصر القديس توما سوف يكون لدينا نور طبيعي هو نور العقل الفعال الذى يختلف عن العقل عند أوغسطين وعن العقل الفعال عند أرسطو — أنه قادر — مثل العقل عند أرسطو — فى إحتكاكه بالتجربة الحسية أن ينتج المبادىء الأولى — وأن يبنى بمساعدة هذه المبادىء مذهباً أو نسقا للعلوم . ولكنه قادر — مثل العقل عند أوغسطين — على أن ينتج هذه الحقائق بسبب مشاركته فحسب فى الحقيقة الآلهية . غير أننا بدلا من أن نمتلك عقلا ينقصه بالطبع نور الحقيقة ، ولابد من ثم أن يهبط عليه الضوء من أعلى ، فأننا نملك عقلا تتجسد فيه هذه الحقيقة إن صح التعبير ، أو عقلا قد أصبح هو نفسه ضوء الحقيقة على سبيل المجاز والمشاركة بالطبع ، ومن يمتلك الحقائق يمتلك الفضائل أيضاً ، فهى فطرية فى داخل بهذا المعنى الذى نستطيع فيه تحصيلها أو إكتسابها وهى آتية من عند الله بمعنى أننا نحصل عليها حين نستخدم مبادىء العقل العملى الذى هو نفسه ليس شيئاً سوى المشاركة فى النور الآلهى . وفى كلتا الحالتين فإننا نصل إلى الأفكار الآلهية من خلال فاعلية العقل الذى يشارك هو نفسه فى الضوء غير المخلوق والذى فيه تعيش « الأفكار » . على نحو ما يقول « صاحب المزامير » من أنه بفضل الضوء الآلهى المطبوع فينا نعرف الأشياء جميعاً .

والواقع أن الله فى المذهب التومائى يبدو كما لو كان يتراجع بعيداً عن الإنسان والعالم ، ولقد شعر الأوغسطينيون فى القرن الثالث عشر بهذا الشعور وهذا هو السر فى الهجوم الذى شنوه ضد القديس توماً ، ومهما يكن من شىء فإن اله أوغسطين لا يفعل شيئاً ، لا يستطيع إله توماً أن يفعله — كما أن المخلوقات التومائية لا تستطيع أن تفعل شيئاً بغير مساعدة الله أكثر مما تستطيع المخلوقات الأوغسطينية.

فالله فى المذهبين معاً يخلق الأشياء والمخلوقات تنتج إنتاجها ، والفرق بينهما هو أن الله فى المذهب التومائى يظهر نفسه أكثر كرما من اله أوغسطين ، ولنقل بالا حرى — والمعنى واحد — أنه بالغاً ما بلغت عظمة — الكرم الآلهى نحو العالم فى الأوغسطينية ، فأنها ستكون أعظم فى فلسفة القديس توما الأكوينى . لقد خلق عقلا لا ينقصه شىء مما يحتاج إليه أو ما يكون ضرورى له أو انه لا ينقصه شىء يحتاج اليه فى ممارسته لوظيفته الخاصة : اعنى فى معرفة الحقيقة .

ويمكن أن نقرر ببساطة الإختلاف بين المذهبين إذا ما وضعنا فى إعتبارنا العناصر الجوهرية — بعض النظر عن الإعتبارات السيكولوجيا التى قد تلقى قدراً معيناً من الضوء — فالمذهبان معاً تعبيران مختلفان عن شىء واحد هو : مجد الله . وهما حقاً شىء واحد من حيث ان القديس اوغسطين يرى — كما يرى القديس نفس الشىء — أن السماء تعلن عن مجد الله لأنها تحمل شبهاً منه ، وهذا التشابه الإلهى عند القديس توما سوف يغوص لأول مرة إلى أعماق الطبيعة ويتخطى النظام والعدد ، والجمال ، ليصل إلى البنية الفيزيقية للطبيعة ذاتها وكذلك فاعلية العلية . أن عمل الأله القادر على كل شىء لا يمكن أن يكون عاطلا أو خاملا لأنه فى هذه الحالة لن يشهد للصانع ، وسوف يرى مالبرانش فيما بعد — وهو يقلب المبادىء الأوغسطينية — أن العالم يتغنى بمجد الله بغير طبيعة وبغير فاعلية ، فالعجز الجذرى للعالم يشهد بالقدرة اللامتناهية للخالق . أما القديس توما فسوف يكون أكثر اخلاصاً لروح القديس أوغسطين — فإنه سوف يصحح فلسفته فى ضوء مبادئه الخاصة ويعيد لعملية الخلق كل حقوقها فنحن نعرف عظمة الصانع عن طريق عظمة ماصنع .

ولنعد أولا المبدأ السامى ، أن النتيجة الخاصة للعلمية الخالقة هى هبة الوجود فالوجود يكمن فى أعماق كل ما قد تلقاه العالم من الله فهو أكثر وثوقا من بقية العطايا والهبات التى منحها الله للعالم أو هو الأساس فيها جميعاً . ومن ناحية أخرى

فكما أن النتيجة تحمل خيطاً تشبه فيه علتها التى انتجتها ، فإن الموجودات تشبه الله من حيث أنها موجودة . ومادام من طبيعة الأشياء أن تشبه الله ،فإن ذلك يعنى أنه كلما كانت تشبهه أ كثر . ولكن لكى نرى إلى أين تؤدى نتائج هذا المبدأ فإننا ينبغى علينا أن ندرك نوع الوجود الذى يناسب الأشياء المخلوقة ، أن الغالبية العظمى من الأشياء التى تقع فى نطاق حواسنا هى جواهر عينية تتركب من مادة وصورة ، أعنى أن فيها جانباً بالقوة وجانباً بالفعل ، وهى من حيث هى كذلك فإنها خيرة ، لأنه حتى المادة نفسها من حيث هى استعداد لتلقى الصورة — فإنها لابد من من النظر إليها خيرة — ولقد سبق أن ذكرنا ذلك وهاهنا نجد السبب النهائى : فإذا كانت المادة وجود بالقوة فحسب فسوف تكون خيرة بالقوة فحسب . أن الوجود لاينسب — إذا تحدثنا بطريقة مطلقة — إلا لما يدوم أو يبقى ، ولكن الخير يمتد حتى يشمل العلاقات التى ترتبط بالوجود . ولهذا السبب فإن المادة التى لاتوجد إلا من زاوية الصورة ، ومن حيث علاقتها بالصورة لا من حيث أنها تكون وجوداً بالفعل ، هى رغم ذلك خيرة . أن إحدى النتائج المترتبة على أولوية الوجود هى أن إمكانية للوجود مهما كانت بسيطة هى خير . ومع ذلك ففيما تكون تكون الإمكانية غير متحققة فهناك شىء ناقص ، هناك عدم (اعنى إنعدام شىء كان المفروض أن يوجد) وبالتالى فإن هناك إلى حد ما شرا معينا .

إن الجواهر العينية التى يتألف منها الكون هى بهذا الشكل غير كاملة الوجود ، أنها فى صيرورة . ولأنها كذلك فإنه يلزم لها بالضرورة أن تعمل أو أن تكون فى حالة فعل . أنها تعمل لكى تكمل نفسها ، قبل أن تستطيع أن تعمل لكى تهب نفسها . وكلما زاد نقصها زادت بالتالى وتنوعت العمليات التى تحتاج إلى انجازها . بالغا ما بلغت مرتبتها فى سلم الوجود فإنه لا يكفى أن توجد لكى تحصل على كمالها ، فحتى الإنسان — حتى إذا كان رذلا — فإنه خير من حيث أنه إنسان لكنه ليس مع ذلك إنسانا كاملا بما أنه يعانى من الحرمان من الفضائل

الضرورية ، وهو الحرمان الذى يشكل الرذيلة . أما فى حالة الله فإن الوجود يكفى لأن الوجود عنده كامل ، فحين تكون الوجود فأنت كامل ، لكنك حين تكون موجودا — وخصوصا حين تتضمن وجودا بالقوة — فإنك تبقى منفتحا على إمكانيات أخرى للوجود ينبغى أن تحصل عليها عن طريق العقل. وفى استطاعتنا أن نقول إذن أنه إذا كان وجود الأشياء يمكن فى التشابه بالله . فإن الموجودات التى سوف يسمح لها بأن تحقق وجودها تماما ، فانه سوف يسمح لها أيضا بأن تحقق تشابهها بالله أكثر أكتمالا ، والموجودات لا تستطيع أن تبلغ الكمال فى وجودها إلا بممارسة العمليات الخاصة بها ، فهى تحمل إذن تشابها إلهيا لا فقط فى وجودها بل أيضاً فى عليتها .

إن ذلك يصل بنا إلى نظرة إلى الكون تشبه فى الظاهر نظرة أرسطو لكنها تختلف عنها أختلافا عميقا من حيث المغزى الداخلى ، فعند الفيلسوف اليونانى تحرك الأشياء أيضاً لكى تحصل على جوهرها الخاص وتحاكى من هذه الزاوية الكمال الآلهى للحركات التى لا تتحرك .أما عند الفيلسوف المسيحى فإن الأشياء تتحرك حتى تحصل على كمال وجودها أو تمام وجودها لأن وصول طبيعتها إلى نقطة الكمال يعنى تشبيهها الكامل بالله والأختلاف الجوهرى الذى يفصل وجهة النظر اليونانيه الخاصة بالجوهر عن وجهة النظر المسيحية الخاصة بالوجود يكشف لنا عن إحدى النتائج الهامة والمستترة أو التى تغيب عن كثيرين: فالعلية المسيحية بفضل كونها نتيجة للخلق وشبيها به فإنها تطيله وتواصله أن صح التعبير ، وهى ليست علة خالقة من حيث مصدرها دائما من الوجود المكتسب ،لكنها كذلك نتيجة للوجود من حيث أنه بمقدار ما توجد فإن كل وجود يستطيع أن يعطى الوجود الذى اكتسبه إلى وجود آخر وينقله إليه على شكل نتيجة ، وهذا هو السبب فى أن « ديونسيوس » يقول فى عبارة جميلة أنه لا شىء فى العالم يكون آلهيا أكثر من أن تعمل مع الله ، وهى عبارة نسمع فيها صدى قول القديس بولس

« نحن أعوان الله » ولو صح وكنا كذلك لو كنا نشارك الله العمل ونساعد في العمل الخلاق فإن ذلك يكون ونحن نوزع الوجود حولنا ، ونحن نثرى وجودنا الخاص بخصوبة النشاط العلى . إننا حين نكون علة أو سببا فإن ذلك لا يعنى أن نضيف شيئا إلى جملة المخلوقات لأن ذلك هو ما يستطيع الله وحده أن يفعله ، ولا أن نترك الوجود المخلوق على الحالة التي وجدناه عليها لأن ذلك يعنى أننا لم نفعل شيئاً ، وإنما معناه أن نحقق ممكنات العالم وأن نجعل فى كل مكان ماهو بالقوة يتحول إلى ما هو بالفعل ، وأن نضفى على ما هو موجود بالفعل الامتلاء الكامل الذى يمكن أن يتلقاه وباختصار : أن نصلح كأداة لخدمة العمل الخالق وان نساعد ما ينتج عن عالم الصيرورة فى أن يحقق نفسه بالفعل .

من السهل على المرء أن يرى فى هذه النظرية . بعيدا عن أن يكون هناك جور على مجد الله فى تأكيدنا لكمال الموجودات وفاعليتها — أننا لا نفعل شيئا سوى أن نعلى من شأنها ونحن نمجد الله ، فنرفع من شأن هذا المجد ونحن نرفع من شأن الموجودات . لقد أخطأ الفلاسفة المسيحيون فى الفترة الكلاسيكية حين كانوا يعمدون باستمرار إلى التقليل من شأن الطبيعة بحجة الرفع من شأن الله . أن التقليل من الطبيعة هو فى حد ذاته خطأ فلسفى ،لأن الطبيعة لا يمكن تصورها مالم نعزو إليها الوسائل التى تحصل بها على كمالها الخاص ، ولكنه أيضا خطأ فى حق الله، لأن الله هو الصورة الفعلية الخالصة للوجود ، ومادام أنه عن طريق الخلق قد أوصل الوجود إلى الموجودات أو هو يصل بين الوجود والمخلوقات ، وطالما أنه فى هذه الحالة قد أعطاها شبه وجوده . فإنه يلزم أن يكون قد أعطاها شبه علته ، أو علة مشابهة لعلته . ولكن من واقعه أنه هو الوجود . فإن الله الله يكون أيضاً العلة الكاملة وبالتالى فإن الأشياء التى يخلقها مشاركة كماله بحيث يكون كل أجحاف بكمالها وبكمال قوته أيضا ؛ فالعالم الذى يكون بغير عليه

حقيقية ، أو عليه لا تعطى نتيجتها التامة الكاملة لابد أن يكون عالما غير جدير بالله . وأخيراً ، فمادام الله هو الخير الأعظم فلابد أن يكون قد صنع أفضل أن يكون الخير الموجود فى كل مخلوق على حدة نابعا من خير مشترك يعم الأشياء جميعا . ولكى يصبح خير الموجود خيرا للموجودات كلها لابد أن يكون هناك نوع من الاتصال بينهما ولا يمكن أن يتم هذا الاتصال إلا عن طريق الفعل . ومن ثم فإن الله نفسه أوصل خيريته إلى الأشياء بطريقة يستطيع بها كل شىء أن ينقل إلى الأشياء الأخرى الكمال الذى حصل عليه . كل أحجاف بعلية المخلوقات يصبح أحجافا نحو خيرية الله .

وحين نصل إلى هذه النقطة فإننا نبدأ فى رؤية الخطوط العريضة فى الفلسفة المسيحية وهى تميل نحو الأتجاه النهائى . فالوجود ذاته خالق الأشياء جميعاً ولقد خلق كل شىء لمجده بالمعنى الذى يمكن أن نقول فيه أنه خلق الموجودات جميعها لتمجدها وفى هذه الحالة فإن المخلوقات سوف تستمتع بمجد الله أكثر مما تستمتع بمجدها ومن ثم فإن من الصواب أن نقول أن مجد الله هو غاياتها بمقدار ماهو مبدؤها أيضاً أعنى أنه البداية والنهاية . وإذا كانت الغاية من الكون هى تجلى مجد الله ، وإذا كان الكون قد خلق وفيه شبهة من الخير الأعظم ، فكيف يمكن أن يبدو أمام الذهن الذى يتأمله شيئاً آخر سوى أن يكون خيراً .. ؟ لكن تحقق هذا المجد لا يحتاج إلى الوجود بل إلى الفعل ، وبالتالى فإن كل فعل سواء كان داعياً أم لا سواء أكان خيراً أم شراً ، فإنه يسهم فى مجد الله ، لأن أفعالنا قد تحترم من خيريتها، لكى لا شىء يمكن أن يحرم الله من مجده . فالكون المسيحى هو أذن عالم خير تماماً بالنظر إلى ماهو عليه لكنه ناقص ويتجه إلى اكمال خيره بتحقيق الوجود ، أعنى أنه يميل إلى الحصول على خيره ، وهو ينجز وجوده .

ولذلك فإن نظرية القديس توما ودانز سكوت حول فاعلية العلل الثـــانوية والتعديلات التالية على نظرية أوغسطين فى العلل البذرية والأشراق يقع تمـاماً فى الخط الحقيقى للتراث المسيحى . ولنقل بالأحرى أنه ماداموا يستمدون مبادئهم من القديس أوغسطين فإننا سوف نجد الأوغسطينية — إذا ما تغلغلنا فيما وراء حرفية روح التاريخ — مليئة بهذه النظريات اللا أوغسطينية عن المعرفة والعملية. ومن هذه الوجهـة من النظر فإن كل شيء يصبح ذا معنى فى النصوص الفلسفية للعصور الوسطى حتى الشكل الذى يرتديه تفكيرهم . لديفا أولا نصوص الكتاب المقدس والإقتباسات المتناثرة فى كل مكان فهى ليست مجرد زخارف لا معنى لها من الناحية الفلسفية وإنما هى مرشد يسير مع الفكر جنباً إلى جنب أو يسير أمامه لكى يقوده ويحميه وصونه وبرشده ، أنها علامات على الفلسفة المسيحية علامات واضحة على مساعدة الوحى للعقل . ومن هنا فلننا نفهم بسهولة ميل المفكرين فى العصور الوسطى المستمر إلى الإلتجاء إلى القديس أغسطين وأباء الكنيسة ، لافقط وهم يتابعونهم بل أيضاً حين يتخلون عنهم إلا ليكملوا تفكيرهم بطريقة أفضل . وأنه لمن الصواب أن نقول أن الأتفاق العنيد للآراء فى العصور الوسطى لا يسهل مهمة المؤرخ ، فمن المستحيل إلا يشعر بشيء من التردد من القلق حين يقف أمام نصوص يكون الأتفاق فيما بينها مؤكداً فى بعض الأحيان باسم صيغ هى نفسها متناقضة ، ولكن إذا كان مفكروا العصور الوسطى يتركون الفوارق التى تفصلهم فإن ذلك يرجع إلى أنهم يعرفون أن هذه الفوارق سوف تسقط وأن التشابهات وحدها هى التى تبقى مستمرة حقاً . وفضلا عن ذلك فإنهم يشعرون أنهم يتعاونون بوعى كامل فى عمل واحد ، ولأنهم يعتبرون انفسهم أكثر اخلاصاً من سابقيهم حين يتخلون عنها ، ولأنهم يريدون أن يعبروا عن نواياهم الحقيقية ويريدون أن يقولوا ما كان يقصده أولئك السابقين ومايريدون هم أنفهسم قوله وما ينبغى عليه

أن يقولونه إذا ما استفادوا من ثمار الفكر عبر القرون ومن التأمل فى مبادئهم — لهذا كله فإنهم لا يخونون السابقين ، بل هم بالأحرى ينقذون أعمالهم وما كان يمكن أن يفعلوه هم أنفسهم لكى ينقذوا أعمالهم . لكنا لا نزال أبعد ما يكون عن بلوغ النتائج الأخيرة لسفر الخروج ، إذ علينا الآن أن نراقب مولد التصور المسيحى للعناية الإلهية : مرحلة جديدة على طريق يبلغ حداً من الطول يجعلنا لا نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نضع علامات على الطريق فحسب .

الفصل الثامن

العناية الالهية المسيحية

الفصل الثامن

« العناية الالهية المسيحيه »

لا نستطيع أن نقول أن فكره العناية الالهية فكرة مسيحية من كل وجه ومع ذلك فهناك فكرة مسيحية خاصة بالعناية الالهية . لا تستطيع أن تقول عنها أنها مسيحية من كل وجه لأن جذورها التاريخية توجد — يقينا — عند أفلاطون فها هنا نجد أفلاطون — كما هى الحال تقريبا فى جميع المسائل الأخرى — أقرب إلى الفلسفة المسيحية من أى مفكر آخر فى العصر القديم ، ومن اليسير علينا أن نعرف السبب الذى جعل آباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط يلجأون اليه كثيراً ويستشهدون به مراراً واللاهوت الطبيعى عند أفلاطون على نحو ما عرضه فى كتابه « القوانين Laws » (الكتاب العاشر) يمكن أن نلخصه فى ثلاثة عناصر أساسية هى على النحو التالى :

١ — هناك آلهة — وهى تعنى بشئون البشر ومن المستحيل رشوتها أوشراء إرادتها الخيرة .

٢ — ثانى هذه العناصر يتعلق مباشرة بالعناية الالهية ، وعلينا نفحصه بامعان أكثر .

الفكرة التى يريد أفلاطون أبرازها بقوة قدر أستطاعتـه هى : أنه من التناقض التسليم بأن الالهة موجودة وأن نسلم فى نفس الوقت أنها لا تكترث بشئون البشر وأعمالهم ، لانه لو كانت الالهة موجودة فهى خيرة ، وإذا كانت خيرة فلابد من التسليم بأنها فاضلة ، وعلى ذلك فان الاهمال ، والكسل وعدم

الاكتراث والتراخى هى كلها رذائل تتناقض تناقضاً تاماً مع الفضيلة ومن ثم لا يمكن أن ننسبها إلى الالهة . ومن هنا فلابد لنا من التسليم بأنها يقظة ، ومنتبهة ، وحريصة على كل شئون البشر ، لا فقط فى الامور الكثيرة بل وفى الامور الصغيرة أيضاً . ولكى يقتنع المرء أكثر من ذلك عليه أن يتذكر أن الالهة خالدة ، وأنه لا تخفى عن عيونهم خافية ، والقول بأن هناك شيئاً لا تشمله رعايتهم يعنى أتهامهم بالاهمال . فكما أنك لن تجد طبيباً ماهراً ولا قائداً محنكاً يمكن أن يهمل حتى أبسط التفصيلات الصغيرة بحجة إعطاء مزيد من الاهتمام والرعاية للكل وأمر ذلك أفضل فإن الله كذلك لا يمكن أن يهتم بالاشياء الكبيرة وحدها أو بالكل دون الجزء ، أن الصانع الخالد لا يمكن أن يكون أقل بصيرة من الصانع الفانى . وعلى ذلك فلابد لنا من التسليم بأن كل شىء فى الكون منظم وموجه للخير (الكل ـ كل شىء ربما فى ذلك الإنسان نفسه : « وأنت نفسك أيها الشقى الفانى لك دور تقوم به فى نظام الكون ـ مهما كان صغيراً ـ ولكن يخفى عليك أن كل كون جزئى إنما هو من أجل الكل وأن حياة الكون ربما كانت سعيدة ، وأنه لا شىء يعمل من أجلك ، لكنك أنت الذى توجد من أجل الكون ، وكل طبيب ماهر ، وكل فنان حاذق يوجه أعماله كلها نحو غاية تميل إلى الخير العام أو تتجه نحو خير الجميع . وكل جزء يرتب بالنسبة إلى الكل ، لا الكل ، بالنسبة إلى أى جزء من أجزائه ، وأنت تتمشم لانك لا تعرف ما هو الافضل لك وللكل فى أن واحد ، أعنى ما الذى يندرج تحت القوانين التى تحكم الوجود الكلى . . . » .

فما هى تلك القوانين . . ؟

بالنسبة للانسان هناك قانون يحكم سلسلة حالاته من حيث وظيفة أفعاله . من خلال الاجيال المتتالية ، والتجسيدات التى يظهر من خلالها . وهذا القانون البسيط هو أن الشبيه يجذب بطريقه طبيعية شبيهة .

وعندما يحدث مثل هذا الجذب فأنهما يصبحان معاً متحدين بحيث « يسلك الشبيه على نحو ما يتوقعه شبيهه » وبعبارة أخرى لو أننا كنا أخياراً فأننا سوف تعيش فى صحبة الخير أو سوف نتخذ من الخير رفيقا لنا أعنى أننا سوف نصاحب أخيار الناس وسوف نعاملهم وفقاً لخيرهم ، ولو كنا أشراراً ، فأننا سوف نبحث عن الاشرار لنعيش بينهم ونعانى من شرهم كما أنهم سوف يعانون أيضاً من شرور ذلك هو القانون الذى لا يفلت منه واحد قط من بنى الإنسان لا فى حياته ولا بعد مماته . ومن هنا حادث التصريحات التى توقظ أصداءاً مألوفة فى آذان المسيحية مثل : « لا أنت ، ولا أى شخص كان فى أى وقت قادر على أن يفاخر بأنه أفلت من هذا النظام .

ذلك النظام الذى أقامته الالهة ولا يمكن لاحد أن يعصيه أو يتمرد عليه لابد من أحترامه بطريقة لا متناهية . أنك لن تستطيع الفرار منه أبداً ، حتى لو كنت ضئيلا ضالة تامة بحيث تغوص فى أعماق الارض ، ولا ضخماً ضخامة هائلة بحيث تبلغ عنان السماء » . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذا النسق باق كتمهيد لدراسة الانجيل ، لكن هل هو حقاً يعبر عن روح الانجيل ، أو حتى عن روح التوراة . . ؟

الواقع أن ما يصد منا حين تنتقل من الافلاطونية إلى الكتاب المقدس هو؟ أنه بدلا من أن تتعامل مع عدد كبير من الصناع الذين حددوا مرة واحدة وإلى الابد مستقبل عملهم تكون فى حضرة اله واحد وخلق الكون . وهو من الان فصاعداً سيده ، وهو سيد غيور ، أن يهواه ، لا ينكف قط عن أن يذكر العالم بحقوقه بوصفه خالقاً ، وعلى هذا الحق يقيم الكتاب المقدس عادة قضية فى إدارة شئون البشر كما يشاء وكما تريد إرادته . وإذا كان قد أختار من بين شعوب العالم كلها شعبا خاصا هو شعب إسرائيل فالسبب أن يمتلك الارض ومن عليها ، وإن كان هو يمتلك الارض ذلك لانه هو خالقها وهذا الحق للملكية الذى يتأكد بغير إنقطاع ليس قاصرا على الكون ككل ولا على الشعب المختار ولا على الشعوب

الاخرى التى كان يمكن أن تكون مختارة ولم يقع عليها الاختيار وإنما هو يمتد إلى شمول الموجودات كلها ، بل هو يمتد ما إمتد فعل الخلق إلى النـــاس ، والحيوانات والنباتات ، الأرض ... الخ كلها ملك لله لأنها صادرة عنه .

وهذه العلاقة الأنسانية بين الشيء المخلوق وسالقة تسير أبعد مما قد يفترض المرء ، لأنها تفسر أولا معجزات الله التى هى بمثابةشواهدعامةعديدة علىقدرته الخالقة كما أنها تشهد أيضا على قدرته وعلى سلطانه فى أن يضع قوانين الشعب إسرائيل . إن قدرة الله اللامتناهية تتجلى فى أعماله وتعطيه الحق فى إصدار قوانين وتشريعات التى ستبقى .. حتى بالنسبة للأنجيل ـ أول الوصايا وأهمها جميعا : عليك أن تحب الرب إلهك وتخدمه من كل قلبك وبروحك كلها . هذاالاله الغيور الذى ينتمى إليه كل شيء هو أيضاً الأله الذى لا يهرب منه أى شيء ولا تخفى عليه خافية ، إنه يسبر الأغوار ويعلم خفايا القلوب ، وما فى السرائر ، وماتوسوس به كل نفس ، وما يخفيه المرء بين حناياه : ذلك كله يبقى واضحا أمام عينيه مثله ذلك الكون الممتد الذى يعتبر الإنسان جزءاً منه ، وهو بغير شك إله عادل ، ومنصف ، وفى ، نقى متحرر من كل جور ، عليم بقدرته ، يحافظ على القانون الذى يضعه ، لا يخشى شيئا . وكل شيء نأمله إنما نأمله منه ، فهو الذى تنعقد عليه آمالنا ، وكل أعماله كاملة وكذلك كل طرقه وأساليبه ، لكن ويل لمن تسول له نفسه أن يقف ضده حتى ولو كان هذا التمرد فى أعماق قلبه فقط . لأنه يرى كل شيء ويتنبأ بكل شيء : ماذا تكون وفى ماذا نفكر ، وماذا نفعل ، سواء فى الماضى أم الحاضر أم المستقبل . وهو إذا كان أعطانا معرفة هائلة فذلك لأنه خلقنا ، لقد خلقنا ولا تزال يده تحافظ علينا . وهذا هو السبب فى أننا نجد الكتاب المقدس ينظر إلى الإنسان على أنه يمكن أن يهرب من الله أو يغيب عن عينة مهما كان صغيرا بحيث يستطيع أن ينفذ أو أن يغوص إلى أعماق الأرض أو كبير بحيث يستطيع أن يبلغ عنان السماء . والإنسان الان

فى معارضة الفلسفة الأفلاطونية لم يعد خاضعا الان لقانون غير شخصى بل إنه يخضع لإرادة شخص يعتمد عليه وجوده ومصيره . هناك مسافة واسعة بين النظام العقلى الذى يقبله أفلاطون وبين خوف وقلق صاحب المزامير من القدرة الالهية فنحن هنا لامع شعور مختلف بل فكرة مختلفة هى الفكرة اليهودية المسيحية الأساسية عن العناية الالهية التى تقول إن الله بوصفه خالقا فهو أيضا ينتقى ويختار .

لقد كانت عملية الأختيار فى العهد القديم هى أختيار شعب ما ،أما فى الأنجيل فهى أختيار البشرية بأسرها ، لأن الجنس البشرى كله عند يسوع المسيح والقديس بولس هو الذى يرث الوعود التى وعد بها الله شعب إسرائيل ، وهو الذى يجنى ثمار هذا الوعد : فالله الخالق موجود فى كل مكان ولكنه الآن يخفى قدرته الخلاقة تحت أبوته : « أبانا الذى فى السموات » ونحن لا نزال ندين له بوجدنا لكنه الان يشعر نحو مخلوقاته بشعور الأب نحو الأبناء الذين أحبهم وهكذا فان فكرة العناية الألهية المسيحية تفترض وجها جديدا أو ترتدى ثوبا جديدا وهى تحافظ على الأساس الذى كانت تقوم عليه فى « العهد القديم » .

إن العلاقات الشخصية التى تربط المخلوق بخالقه تمتد فتشمل الطبيعة بأسرها ما دامت كل مصنوعات الله هى ملكا له وطالما أنه يحبها ويحب أدنى هذه المخلوقات فالأب السماوى يطعم طيور السماء التى لا تزرع ولا تحصد ولا تبنى لها صوامع لتخزن فيها الغلال ، ولكنها مع ذلك تحيا وتقتات : لذلك اقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون ، ولا لأجسادكم بما تلبسون . أليست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس : إنظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن ، وأبوكم السماوى يقوتها ، ألستم أنتم بالحرى أفضل منها ومن منكم إذ أهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة .؟

ولماذا تهتمون باللباس . . ؟ تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو ، لا تتعب ولا تغزل ولكن أقول لكم أنه ولا سليمان فى كل مجده كان يلبس كواحدة منها ، فأن كان عشب الحقل الذى يوجد اليوم ويطرح غداً فى التنور يلبسه الله هكذا ، أفليس بالحرى جداً يلبسكم أنتم ياقليلى الإيمان ..؟» (إنجيل يوحنا — الاصحاح السادس آية ٢٥ — ٣٠) . ومعنى ذلك أنك لن تجد عصفورا واحداً لا تمتد إليه العناية الالهية ، وإذا كان ذلك يقال على طيور السماء فماذا نقول عن الإنسان؟ ما بالك بمن هو أفضل فى عين الله من كل طيور العالم ، ولماذا يخشى الإنسان ويخاف ؟ لقد أحصى الله عدد شعرات رأسه عليه إذن أن يتخلى عن كل متاعبه وألا يفكر فى الغد وأن يترك ذلك كله للعناية الالهية التى تطعم طيور السماء وتلبس زنابق الحقل فهى أيضا سوف تقتنى به وترعاه . إن الرجل المسيحى لا يجد أمامه إلا شيئاً واحداً ضروريا هو البحث عن مملكة الله وعن عدالته وسوف يحصل بالتالى على جميع هذه المسائل ، سوف يحصل على جميع أحتياجاته : « أطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم » لأنجيل متى الأصحاح السادس آية ٣٣) ولهذا فان « أبانا الذى » وهى تعبر عن خشية الإنسان فى المسيحية من القدرة الالهية الشاملة كانت وستظل إلى الأبد .. بعدأن أخذت معناها الصحيح ـ الصلاة العامة الكلية فى العالم المسيحى : « فصلوا أنتم هكذا : أبانا الذى فى السموات ، ليقدس أسمك ليأت ملكوتك . لتكن مشيئتك كما فى السماء كذلك على الأرض خبرنا كفافنا أعطنا اليوم ، وأغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن أيضا للمذنبين الينا ، ولا تدخلنا فى تجربة ، لكن نجنا من الشرير ، لأنه لك الملك والقوة والمجد إلى الأبد » (إنجيل متى : الأصحاح السادس آية ١٣٩)

فلتكن مشيئتنا هى مشيئة الله فهو السيد ، لكن علينا أن نعرف كذلك أنه أبانا ذلك هو التعبير العميق للفكرة المسيحية عن العناية الالهية .

وهذا يفسر لنا السبب فى أن المفكرين المسيحيين الأول كانوا على استعداد للتسليم فى الحال بفكرة العناية الإلهية بوصفها إحدى السمات الأساسية للتصور الجديد للعالم ، فقد كانوا يشعرون بحق أنهم فى عالم جديدة وانتهى المصير الرواقى القديم ، كما انتهى أيضاً الإذعان أو الاستسلام الرواقى الذى كان يتسم بالسلبية حتى فى أعلى دوراته . دا كون الآلى عند « لكريتس Lucretius و » ديمقريطس Democritus قد حل محله كون Cosmos أختير فيه كل عنصر من عناصره ، كون مخلوق ، ومنسق منـــذ الأزل بالحب : إن الفكر الخالص عند أرسطو الذى يشاركه الكون فى الأبدية لم يخلق هذا الكون ، وهو من ثم يتجاهله ولا يكترث به ولا يعلم عنه شيئاً ، فى حين أن الكون يصارع ويكافح شوقاً إليه ، أنه يتطلع إلى هذا الفكر الخالص أو الله ويشتاق إليه ، أما الصورة فى المسيحية فقد انعكس ، وأصبح هذا الفكر الخالص هو الآب السماوى الذى تمتد عنايته ورعايته إلى جميع مخلوقاته حتى حبة الخردل . إن قانون العداله الصارم الذى كان فى عالم أفلاطون يجمع تلقائيا الخيرات إلى جانب الخيرات . والشرور إلى جانب الشرور من خلال دوائر لا متناهية للموجودات المتعاقبة ، قد أصبح الآن حباً أبوياً يخرج الموجودات من العدم لكى يظهر مجده وليشركها فى هذا المجد . ولو أننا سلمنا بأن أفضل شهود فى التاريخ على الفكر المسيحى هم المسيحيون الأول أنفسهم ، فإنه يكفى أن نستمع إليهم لكى نقتنع بذلك ، غير أن القائمة التى تجمع أسمائهم تبلغ حدا من الطول يكاد يجعل من المستحيل أن نصغى إليهم جميعاً . والواقع أن النقطة الهامة هى أن ندرك مدى الوضوح الذى رأوا به أن فكرة الخالق هى الأساس النهائى للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية فنجد « أثنا جوراس » بقوة ملحوظة حين يقول أنه من التناقض أن نؤمن بعملية الخلق وألا نؤمن فى نفس الوقت بالعناية الإلهية ، لأنه بما أن الله صنع كل شىء فى السموات والأرض فينبغى أن تكون جميع الموجودات التى هى أعمال صغيرة أو كثيرة ، خاضعة لحكمه ومطبوعة به إن صح التعبير . إن الأشياء بما أنها قد خلقت فرادى فهى موضوع عناية

إلهية فردية تلبي الاحتياجات الطبيعية الخاصة بكل منها وتعود كلا منها إلى غايتها الجزئية الخاصة . ونجد نفس هــــذه النظرية عند أرينيوس **Arenaeus** فالموجودات لا تدوم ولا تبقى إلا بارادة الله للذى خلقها وهى تعتمد عليه فى سلوكها كماتعتمد عليه فى وجودها سواء . كما أننا نجد أن كل دفاع « مينشيوس فيلكى **Minucius felix** — عن الدين يعتمد على توضيح الرابطة الضرورية بين التوحيد والفكرة المسيحية عن للعناية الإلهية . لكن لماذا نقف كثيرا عند هذه التمهيدات الأولى بينما لدينا مركبا كامل يقدمه لنا القديس أوغسطين . . ؟

الله ، لأنه هو الوجود . خلق الأشياء جميعاً ، لكنه خلقها بكلمته ، وبكلمته أيضاً يحافظ عليها فى الوجود . وإذا كان من الصواب أن نقول فى البدء خلق الله السموات والأرض فما ذاك إلا لأنه فى البدء كان الكلمة ، به كل الأشياء الأشياء خلقت ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان . قبل خلق العالم ومنذ الأزل عبر الله عن نفسه فى كلمته ، قالها لنفسه ، وهو حين قالها فقد عبر فى الحال عن شمول وجوده وشمول المشاركات الممكنة كلها لوجوده . والتعبير عن المشاركات الممكنة لله فى وجوده تعتمد منذ الأزل على الكلمة ، وهذه المشاركات مثلها مثل الله غير مخلوقة وساكنة وضرورية بضرورة وجوده ولقد عبر عنها أفلاطون تحت إسم المثل ، ولقد كانت المثل الأفلاطولية قائمة بذاتها فى عالم مستقل عن الصانع ، لكنها الآن تتجمع فى الله وتصدر منذ الأزل من خصوبة الوجود الإلهى وتولد من حياة الله الخاصة وهى نفسها حياة وخالقة لكل شيء آخر ، وهكذا تصبح الأفكار الإلهية الصور الأولى التى تعبر عن مبادىء الأشياء والتى تخضع الأشياء لقانونها ، وهى علل الأشياء التى تخلق . ولو صح ذلك فإن العالم لا يكون نتيجة لقدر أعمى وإنما يكون صنيعة حكمة عليا تعلم كل ما تصنع وتعرف كل ما تفعل وتستطيع أن تفعله لأنها تفرق منذ الأزل ،

وإذا ما فهم الخلق مع هذا النمو فإنه لا يتضمن فقط مذهب التفاؤل الكامل الذى سبق أن عرضناه لأن كل ما يوجد مهما كانت درجة وجوده هو شبيه بالله لكنه يتضمن فى نفس الوقت تأكيد العناية الإلهية طالما أن التحكم فى الأشياء يعنى خلقها ، وخلقها يعنى التحكم فيها . من الضرورى إدخال أى مبادىء جديدة هنا لكى نفسر بها نظام الكون بل يكفى أن ندرك الحدوث الجذرى فى الموجودات وتغيرها ، فما هو حادث وما يخضع الصيرورة لا يستطيع أن يعطى ما لا يملك ، لا يستطيع أن يعطى لنفسه لا الصورة أو الشكل ولا المكان الذى يحتاء فى النظام العام والكلى الذى تعينه له هذه الصورة . فلا بد من ثم من التسليم بأن كل ما هو عرضى وحادث إنما يستمد صورته من غيره ، إن الشىء الحادث يستمد صورته من الله الذى هو الصورة الساكنة الأبدية الخالدة . وإذا فهمنا هذه النقطة فإن ذلك يجعلنا نفهم أن العالم خاضع لحكم العناية الإلهية ،وباختصار طالما أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا بفضل صورته ، وإذا نزعنا منه هذه الصورة الساكنة الثابتة التى منها تستمد جميع الصور العارضة وتتطور وفقا لإيقاع وقانون صورته ، يعنى القول بأن الله هو العناية الإلهية ، فالأشياء ما كان لها أن توجد ما لم توجد العناية الإلهية ،ولقد لخص القديس أوغسطين سلسلة المبادىء والنتائج فى صيغة أخاذة حين سأل نفسه لماذا تخضع الأشياء للشر ؟ وأجاب لأنها متغيرة ، ولماذا ليست هى الوجود لأنها أدنى من ذلك الذى عملها ، ومن هو ذلك الذى عملها . . ؟ إنه هو الموجود ، ومن هو ذلك الموجود ؛ هو الله الذى عمل الأشياء بحكمته ويحافظ على وجودها بخيره الأعظم سألت الأرض : هل أنت ربى ؟ فأجابت هى وكل ما فيها : لا وسألت البحر والغمر وجميع الحيوانات الموجودة فيه فأجابت : لسنا نحن ربك ، فأسأل عنه ما فوقنا ، فسألت الهواء فأجاب هو وكل ما فيه كلا لسنا ربك . سألت السماء والشمس والقمر والكواكب كلها ، فأحاديث الجواب صارخة : لسنا نحن أيضا الإله الذى نسأل عنه : عند ذلك التفت إلى جميع هذه الأشياء المحسوسة وقلت لها : قد قلت لى أنك لست الإله ربى الذى أسأل عنه فقولى لى

بحقك شيئاً عنه ! فأجابت كلها بأجمعها بصوت عال : هو الذى خلقنا . . . »
(الاعترافات الكتاب العاشر ، الفصل الثانى) وإذا عدنا نسأل القديس
أوغسطين ولماذا خلق الله هذه الأشياء ؟ لأجاب : لأن مجرد الوجود مهما كان
ضئيلا فهو خير طالما أن الوجود الأسمى هو الخير الأسمى . فإذا تساءلنا من
أى شيء خلق الله الأشياء ؟ كانت الأجابة خلق الله الأشياء من العدم ، لأن
ما دام كل ما هو موجود فهو خير بمقدار وجوده وما دامت أدنى الصور وأدنى
قدر من الجمال خير فلا بد بالضرورة أن يكون الوجود والجمال والخير
والنظام كلها صادرة عن الله ولا بد أن تكون كلها شيئاً واحداً بالنسبة لله أن
يخلق وأن يشكل وأن يحكم ، ففى الكون الذى يستمد كل وجوده من الله لابد
أن يكون كل شيء معروف مقدما ، كل شيء منظم ومراد بحيث لا يترك شيء
قط للمصادفة .

وهكذا فإن الطابع الشخصى للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية تنتقل من
الكتاب المقدس « العهد القديم والعهد الجديد » والإنجيل إلى نظرية القديس
أوغسطين ولا يمكن للمرء أن يندهش من الآن فصاعدا حين تعتنقها العصور
الوسطى وحين تزودنا بتفسير نسقى فنى لها . فالقديس بونا فنتير والقديس توما
الأكويني لن يهتما فحسب بالعثور على قانون يتضمن ويؤكد خير الكل ويضع
كل جزء فى مكانه الصحيح ولا ببيان أن كل جزء يقع فى مكانه ويقبله بوصفه
خيرا لأن ذلك ما يقتضيه خير الكل : إن ما يهتمان به ويسعيان إلى تحديده هو
العناية الإلهية التى تريد الخير للأجزاء وتحكم وتدبر الكون ككل بطريقة
تجعل كل جزء على حدة خيراً بذاته . ولكى يصلا إلى هذه النتيجة فقد كان
عليهما أن يعودا أو يرجعا إلى مصدر أو منبع المشكلة وأن يكتشفا أعماق
النظرية الأوغسطينية ، فلنرى الآن إسهامهما فى حل هذه المشكلة . إن جميع
المفكرين المسيحيين يتفقون مع القديس أوغسطين فى إثبات وجود الأفكار

أو المثل أو الأصول الأولى للأشياء ، وفى وضع نظرية الأفكار هذه فى قلب الفلسفة ، لكنهم لا يفهمون جميعاً هذه الأفكار بطريقة واحدة واختلافهم فى التفصيلات له أهمية ملحوظة فى المشكلة الراهنة فالأفكار عند القديس توما الأكوينى موجودة فى الله بوصفها الصور التى على غرارها صنعت الأشياء جميعاً . إنها موجودة فى الله ولا توجد خارجة كما هى الحال فى الفلسفة الافلاطونية . وطالما أن كل ما هو فى الله بأنه هو الله نفسه فإن هذه الافكار أو هذه المثل هى بهذا المعنى متحدة مع الله فى هوية واحدة . وبعبارة أخرى فهى تعبر عن ماهية الله بمقدار ما نعرف هذه الماهية تحت شكل ما ، لان الله هو الوجود بالذات فهو لا يخلق ولا يصنع ومن ثم فليس له كما يقول « مالبرانس » فيما بعد ليس له نموذج . ولا يمكن أن يقال إذن إنه بمقدار ما يعرف نفسه بنفسه فإن الله يعرف نفسه كشىء ما يعمله . إن ماهيته هى مبدأ إنتاج الاشياء جميعا ما عدا نفسه ، فالله لا يعرف نفسه كنمط لفكرة ما . إن الفكرة تظهر عندما يعرف الله ماهيته بوصفها مبدأ المخلوقات التى سوف تكون هى المشاركات الممكنة له .

وبهذا المعنى فعلى الرغم من أن ماهية الله واحدة وهو يعلمها بذاته على ما هى عليه ففيه توجد أفكار كثيرة متعددة بتعدد المخلوقات إن الله يعرف ماهية الخاصة بطريقة كاملة وهو من ثم يعرفها بكل الطرق التى يمكن أن تعرف بها ، وهذه الماهية لا تعرف كما هى فى ذاتها فحسب ، لكنها شعرت بوصفها قابلة للمشاركة بطريقة ما . ولكن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة فى الماهية الإلهية ، ونمط معين من التشابه مع هذه الماهية . وعلى هذا النحو فمن حيث أن الله يعرف ماهيته الخالصة بوصفها شيئاً يمكن تقلبه أو محاكاته بواسطة المخلوقات فانه يعلمها إذن بوصفها النموذج أو المثال لهذه المخلوقات . وهذه الكثرة من الافكار أو التعدد فى المثل داخل الوحدة الإلهية تكون على وجه الدقة الفن الإلهى ، واحد كما أن الله نفسه واحد ليست معلولة للمخلوقات ولكنها علة هذه المخلوقات .

ومن الواضح أن سطور المثال فى مثل هذه النظرية سوف يكون خالياً من المعنى اللهم إلا الإشارة إلى عملية الخلق الممكنة ، وبمعنى آخر فإننا إذا نظرنا إلى هذا المثال نظرة أفلاطونية فسوف يفقد معناه فى الفكر المسيحى مالم يشر إلى فكرة الخلق ، ومن الصواب كذلك أن نقول أنه يوجد فى الله أفكار أو مثل لا نستمد وجودها منه ولا تخضع لوجوده الخاص وهكذا فكما أن الأخبار لا وجود لها بمعزل عن الأنواع ، كذلك لا توجد لهذه الأخبار فى الله فكرة أخرى سوى فكرة الأنواع ، وبالمثل فان الأحداث العارضة التى لا تنفصل عن جواهرها ليس لها فكرة أخرى غير فكرة هذه الجواهر . وأخيرا فان المادة بما أنها لا توجد قط بدون الصورة فانها فى علم الله داخلة أو متضمنة فى فكرة الجوهر العينى . إن الله عليم كل شىء من هذه الأشياء ، لكنه يعلمها على نحو ما هى عليه ، وهى على وجه الدقة على ماهى عليه لأنه يعلمها رهذا هو السبب فى أن النظرية المسيحية عن المثل أو الأفكار الأولى تختلف عن نظرية أفلاطون فى المثل إختلافاً عميقاً جداً أكثر بكثير مما هو شائع أو مما يعتقد الناس عادة . إن علينا أن نتذكر لا فقط أن المثل التى كانت فى نظرية أفلاطون توجد وجودا مستقلا عن الصانع — قد تجمعت الآن فى فكره وإنما علينا أن نتذكر قبل ذلك كله أن الاله الصانع قد أخلى مكانه للإله الخالق الذى أصبح فكره الآن هو محل Locus أو مركز هذه الأفكار . إن المثل الأفلاطونيه كانت تظل على ماهية عليه سواء وجد العالم أم لم يوجد ، وسوف تظل الحال على هذا النحو حتى ولو لم يكن هناك كون خارج هذه المثل يمكن أن يوجد مع الاطلاق . فهذه المثل بوصفها الحقيقة العظمى وبوصفها الماهيات المعقولة الخالصة فانها تكفى نفسها بنفسها ولا علاقة لها إلا بنفسها ولا تتطلع إلى شىء غير ذاتها ، وهى فى ذاتها غايتها الخاصة . لكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً فى فكرة القديس أوغسطين ، وفى فكرة القديس توما الا كوينى ، والقديس بوتا فنتير ووانز سكوت. إذ أننا نجد أن الماهية الإلهية هى وحدها فى فلسفاتهم التى يمكن أن تكون غاية فى ذاتها ولا ترتبط إلا بذاتها . أما المثال أو الفكرة الأساسية التى هى المبدأ الأول للأشياء فانها لا تظهر إلا مع إمكان وجود الخلق وبوصفها تعبيرا عن العلاقة بين المخلوقات الممكنة والماهية الخالقة . وهذا ما يفسر لنا أن كل ماهو موجود — أيا كان إسمه — إنما يستمد وجوده من ذلك الذى يحفظ الوجود

الفعلى ، ففى الله توجد أفكار أو مثل الأفراد أنفسهم ، ويمكننا أن نقول بالنسبة للأفراد بصفة خاصة إنهم هم الواقعيون حقاً ، وإنه فيهم تدوم الأخيار والأنواع والعوارض . والنظرية المسيحية عن العناية الإلهية التى تشمل الأفراد برعايتهم تعتمد إعتماداً كاملا على هذا الأساس الميتافيزيقى .

وفى استطاعتنا أن نقول إن هذه المبادىء عامة ومشتركة بين جميع الفلاسفة الكلاسيكيين فى العصور الوسطى ، لكن على الرغم من أن الرابطة المباشرة بين نظرية المثل المفاوم الخلق يركز عليها الجميع ويؤكدونها فى كل مكان فانه قد تم التعبير عنها بصيغ مختلفة وفى مذاهب مختلفة . فالفكرة أو المثال عند القديس توما هى أساسا علم الله بماهيته بوصفها قابلة للمشاركة ، وهذا العلم هو صدور أو انبعاث للماهية الإلهية التى تتضمن أو تشمل علاقة الموجودات الممكنة بالله . والفكرة أو المثال فى نظرية القديس بونا فنتير ندرك بوصفها تعبيرا عن الحقيقة الإلهية وهى مشبعة بكل ما يفترضه لاهوت الكلمة من خصوبة فى الفعل الذى تحدث به الله عن نفسه .

ومن ثم فان المثل تبدو متضمنة فى الفعل الذى بواسطته عبر الله عن شمول الممكنات وهو يعبر عن نفسه فى الكلمة والواقع أن علينا باستمرار أن نعالج التشابه التام بين الله ونفسه وبالتالى الاتحاد التام بين الله والتعبير الذى يعبر به أكثر مما يعبر عنه . ومع ذلك فان التعبيرية التى يتحدث عنها القديس بونافنتير تضيف إلى النظرية التومائية عن المثل نوعا من التوالد الداخلى لفكرة الموجودات التى يمكن أن تتحقق ، فبينما نجد عند القديس توما أنه يكفى أن الله يعلم ذاته بوصفه قابلا للمشاركة حتى تحصل فى الحال على مثل جميع الأشياء ، فان الله الآن لابد أن يخرج من داخله — بواسطة كلمة الأزلية — أفكار المشاركات الممكنة لماهيته ، ولاشك أننا نجدها عملية تدقيق ، لكن هذه العناية الجزئية الخاصة بالتركيز على الفعل الذى ينتج بطريقة أبدية المثل فى الله لا تفعل شيئاً سوى أن توضح طابع هذه المثل الأساس : فهى تعبير عن عمليه خلق ممكنة .

وأخيرا فاننا نجد عند دانز سكوت أن الرابطة بين تصور المثال وتصور الخلق قد أصبحت أكثر وضوحا أو أصبحت ملموسة أكثر إن صح التعبير ، فدانز سكوت بدلا من أن يرد المثل إلى علم الله بما هويته الخاصة كما هى الحال عند توما ، وبدلا من أن يردها إلى التعبير عن هذه الماهية منظورا إليها فى مشاركاتها الممكنة فانه ينظر إليها على أنها المخلوقات ذاتها من حيث هى قابلة للخلق بواسطة الله ومن حيث أنها موجودة فيه بفضل تصوراتها بوصفها ممكنات . والمثال فى هذه النظرية — كما هى الحال عند القديس بونا فنتير والقديس توما يستمد مصدره من أعماق الماهية الإلهية ، لكنه لا يحمل أبدا مع هذه الماهية اللهم إلا من حيث هى قابلة للمشاركة ، إنما هو يحمل بطريقة مباشرة على المشاركات الحادثة أو العرضية . ولاشك أن الله عن طريق ماهيته يعلم المخلوقات الممكنة ، لكن أفكاره عن هذه المخلوقات ليست نظرات لماهيته ولا حتى لإمكان محاكاتها وإنما للأشياء التى تحاكيها فعلا .

وهكذا فان ماهية الله فى مذهب دانز سكوت — إذا أخذت فى ذاتها — فانها تكون مغلقة تماما على بهائها الخاص أو على جلالها الخاص، إن هذه الماهية الخالصة خالصة تماما أو مجردة تماما من جميع تلك الظلال التى يمكن أن تلقيها عليها تعدد الأشياء المتناهية التى تحاكيها .

إن الله يتصور المثل لأنه يبكر فى المخلوقات ، على الرغم من أنه لا ينكر فيها إلا بالنسبة لذاته فحسب .

إن الوحدة الأساسية للفكر المسيحى تظل دائمة وسط جميع هذه الاختلافات فى وجهات النظر . إنها لا تختلف فى تعبيراتها إلا لكى تصاغ على نحو أفضل وما تسعى عنه كلها وما تحاول أن تفهمه هو : لماذا لا يمكن أن نتصور الأب السماوى إلا كعناية إلهية . والواقع أننا قد وصفنا المثل أعنى العلم الإلهى عند أصل فعل الخلق أو بوصفها الجذور الأولى للفعل الخالق ومعنى ذلك أن علم الله لابد بالضرورة أن يمتد بقدر ما تمتد عليته . وعلى ذلك فان قدرته الخلاقة تستحق هذا الإسم على وجه الدقة لأنها لاتحصر نفسها فى نقل الأشكال أو الصور

ولكنها تهب المادة ذاتها الوجود . وسواء إن سلمنا مع دانز سكوت بأن مبدأ التفرقة يكمن فى الصورة أو قلنا مع القديس بونا فنتير إنه يكمن فى إتحاد الصورة والمادة، وقلنا مع القديس توما أنه يوجد فى المادة وحدها فلابد لنا من أن نسلم فى هذه الحالات جميعاً بأن الله يعلم الأفراد وأنه يعلمها فى فرديتها ذاتها ، لكن الإله الآفلاطونى كان يلتقى عبء تنظيم الأفراد على قانون عام ينظمها ، الأول عند أرسطو الذى لا يتحرك وكذلك المحركات التى تندرج تحته لا تكترث بما يحدث فى الكون. وذلك أمر طبيعى للغاية طالما أن هذه الآلهة لم تخلق المادة ومن ثم فليس لديهم مبرر لمعرفتها ، وإذا لم يكن لديهم علم بالمادة فلابد أن يكونوا أيضا لا يعلمون شيئاً عن الموجودات التى تفرد هذه المادة « أى تجعلها أفراداً ».

أما فى الكون الذى كل مافيه مخلوق أعنى كل الموجودات هى خلق لله فلابد بالضرورة أن يقع الفرد والمادة فى نطاق إدراك العقل الإلهى .

وإذا كان ذلك فان العناية الإلهية لا يمكن لها أبداً أن تتوقف عند الكليات ولا يمكن لعلم الله أن يكون علما بالكليات لا بالجزئيات ، بل ينبغى على المرء أن يقول أن العنايه الإلهية مثلها مثل المثل الإلهية تستهدف بالضرورة الجزئيات. لكن الجزئى لا ينفصل قط عن النظام الذى يتدرج تحته وبالترتيب الذى يوجد فيه ، فترتيب الشىء ونظامه هو جزء من هذا الشىء ومن ثم فان من صنع الكون قد عرفه وأن يكون قد تنبأ وقد أراد ما يوجد فى العالم حتى أدنى التفصيلات الجزئية .

وليس ثمة ما نجدر ملاحظته أكثر من الإتصال الكامل للتراث عبر نظرية الخلق فى العالم اليهودى المسيحى كله .

فاله فلاسفة العصر الوسيط يظل متحدا مع إله الكتاب المقدس أعنى مع الوجود الكامل والخالق ، مع الرب الإله وأخيرا مع المنظم الحرث للأشياء جميعاً . ولقد جمع القديس توما الأكوينى مجموع هذه الآراء فى صفحة واحدة بلغت من الكمال حدا يجعلنا لا نجد أفضل من أن نتركه يعرض علينا هذه الآراء :

« لقد رأينا أن هناك وجودا أدل ، له كمال الوجود كله هو مانسميه بالله ، وهو يفيض كماله يضفى الوجود على كل ماهو موجود حتى أننا ينبغى علينا أن نعرفه لا فقط على أنه أول الموجودات جميعاً بل أيضا على أن أول مبادىء الموجودات. هذا الوجود يضفى وجوده على الموجودات الأخرى لا عن طريق ضرورة صادرة عن طبيعته ، وإنما عن طريق إرادته كما بينا من قبل .

ومن ثم ينتج أنه هو رب الأشياء جميعا ، هو سيد ماصنع كما أننا كذلك سادة لتلك الأشياء التى تخضع لإرادتنا .

وتلك المنطقة التى يمارس فيها إرادته ويمارس فيها الخلق منطقة مطلقة ، لأنه طالما أنه قد أنتج الأشياء دون مساعدة من فاعل خارجى ، وحتى بدون المادة التى يمارس عليها فعله فإنه هو العلة الكلية الكافية لشمول الوجود . وكل شيء ينتج بإرادة فاعل يوجهه هذا الفاعل إلى غاية ما ، ولأن الخير والغاية هى الموضوع الخاص للإرادة فإن ما ينتج عن الإرادة لابد من أن يوجه نحو غاية ما ، وعلى سيء يباع غايته بفعله ، لكن فعله يحتاج أن يوجهه ذلك الذى وهب الأشياء مبدأ فعلها ، ومن ثم فان الله الذى هو كامل من كل وجه والذى بقدرته وهب الأشياء جميعاً الوجود لابد أن يكون هو نفسه حاكم كل شيء والمسيطر على العالم كله دون أن يحكم أو يسيطر عليه شيء غيره : كما أننا لا يمكن أن نستثنى من حكمه أى شيء ولا يمكن أن يدين أى شيء بالوجود لموجود سواه .

ومن ثم فكما أنه كامل من حيث الوجود والعلية فكذلك هو كامل من حيث الحكم » .

إن هذه الأسطر تلخص كل ميتافيزيقا الخالق عند القديس أو غسطين لكنها تصل بها إلى وعى كامل بذاتها .

إن كل ما نحتاجه الآن لكى نصل إلى تصور دقيق عن طبيعة العناية الآلهية المسيحية هى أن تربط النتائج التى وصلنا إليها الآن تواً بالنتائج التى وصلنا إليها فى الفصل السابق . الله خلق الأشياء ونظمها ورتبها وفق غاية معينة : لكن ماهى هذه العناية ؟ هى — كما رأينا فيما سبق — الله نفسه . فالقول بأن يحكم العالم

بواسطة العناية الآلهية يعنى ببساطة أن ينظم الأشياء جميعاً من وجهة نظره أعنى يعلمه وبحبه ، وها هنا لابد من أن نطبق من جديد المبدأ على شمول الوجود على جزئياته ذاتها فى آن واحد لأن الله إذا لم يكن يوجه كل ذو نحو ذاته كما يواجهه نحو الغاية الكلية للخلق فلابد لنا من أن نفترض فى هذه الحالة إما أن الله لا يعلم الجزئيات ، أو أنه لا يستطيع أن يعلمها أو أنه لا يريد أن يعلمها. وليس فى استطاعتنا أن نقول إن الله لا يعلم الجزئيات طالما أن لديه أفكاراً عنها ، ولا نستطيع أن نقول أنه لا يستطيع أن يعرف الجزئيات أو لا يستطيع أن ينظم هذه الجزئيات تجاه ذاته طالما أن قدرته — مثل وجوده — لامتناهية. كلا ولا يمكن أن يقال من ناحية أخرى أنه لا يريد أن يعلمها طالما أن إرادته هى إرادة الشمول الكلى للخير . ومن ثم فجميع الموجودات أياً كان نوعها منظمة ومرتبة تجاه الله بواسطة عنايته الآلهية لأنه طالما أنه هو مبدؤها ، فلابد أن يكون هو كذلك غايتها . وهكذا فإن الموضوع المسيحى عن مجد الله ينتهى بإخفاء المعنى الكامل والتام على فكرة العناية الآلهية . فلو كان الله ينظم الأشياء جميعاً ويرتبها نحو ذاته بوصفه غاية لها فانه لا يتوقع أو فى إضافة إلى كماله وإنما هو على العكس يمكن أن يضفى عليها مشاركة فى ذلك الكمال ، يمكن أن ينقل إليها هذا الكمال حسب كفاءتها وحسب قدرتها . والموجودات البشرية قادرة على المشاركة فى هذا الكمال بشكل ظاهر ومن ثم فان الله يحيطها بعناية خاصة .

وحين نقول إنه لا شىء يحرم من العناية الآلهية لله ، فانه ينبغى علينا ألا ننسى أن الله لا يضع نفسه مكان الأشياء لكى يعمل بدلا منها . إن الله سبق أن رأينا هو أساس وجودها وأساس عليتها . إنه يكفى وضع قانون النوع لكى يضمن أن الأفراد الذين يندرجون تحت هذا النوع سوف يصلوا إلى غايتهم وبهذا المعنى فان العناية الآلهية قد تراقب كل عصفور جزئى وترعاه دون أن تلتفت إلى ما يحوزه كفرد عن غيره من العصافير الأخرى . إن الحيوان بوصفه مخلوقاً رمراداً وموجها بواسطة الارادة التى تضفى عليه طبعته التى لابد أن يطيعها ، فانه يعمل تجاه خيره الخاص لكنه يعمل بالتأكيد ، غير أن الحال خلاف ذلك مع الإنسان الذى يمتاز عن سائر المخلوقات فى هذا العلم من حيث جمال طبعه ومن حيث عظمة وجدارة غايته . فهو أولا من حيث الطبيعة عاقل والموجودات العاقلة تسيطر على أفعالها الخاصة وهى مرة فى توجيه هذه الأفعال فى الطرق التى

ترغبها ، ومن حيث الغاية ثانية فاننا نجد أنه على أن المخلوقات الأخرى عليهافقط أن تحقق تشابها إليها معنيا بأن تكون على نحو ما هى عليه . فان غاية المخلوق العاقل هى بلوغ المرحلة النهائية للطبيعة الكلية وذلك عن طريق العمل بواسطة المعرفة والحب . إن حا كم المدينة المنظمة يحكمها وفقا لشروطه فكيف نستطيع إذن أن نؤمن بأن أن الله يفشل فى أن يحكم كل مخلوق طبقا لشروطه . . ؟ إن السؤال الوحيد إذن هو ماهى الطريقة الجزئية الخاصة التى تنطبق بهاالغاية الآلهية على الموجودات البشرية . . ؟ من الواضح أن الإنسان لفضل عقلا نيته قادر على استخدام الأشياء الأخرى على أنها وسائل وأدوات . صحيح أنها قد تدمره بقوة غاشمة لكنها لا يمكن أن نستخدمه بل على العكس هو الذى يستخدمها . ومن ثم فان الأشياء خاضعة للانسان وهو يسيرها وفق غايته . فى حين أن الإنسان لايخضع للاشياء وهذا يوازى قولنا أن بقية الكون موجهة نحو غايته بواسطة الإنسان ومن خلال الإنسان . إن الموجودات العاقلة موجودة — بمعنى ما — من أجل ذاتها أما بقية الموجودات فانها موجودة من أجل الموجودات العاقلة . وهذا شبيه بحالة الجيش الذى يكمن هدفه فى بلوغ النصر وأولئك الذين يحققون النصر هم الجنود الذين يقاتلون . والخدمات المساعدةوكذلك الاحتياطى موجودة من أجل الجنود وهى تشارك فى النصر من خلال الجنود وحدهم.وتلك هى الحال نفسها مع الكون والإنسان . إن هدف الكون هو الغبطة أو السعادة لكن طالما أن الموجودات العاقلة هى وحدها التى يمكن أن تتمتع بها فان بقية الكون يدعى للمشاركة فيها عن طريق هذه الموجودات ومن أجلها ومن ثم فان الآلهية قد اختارت النوع البشرى بصفة خاصة ووجهة نحو غايتها بطريقة خاصة تماما ، طالما أن الله هو غاية الكون وأننا نصل إليه من خلال الإنسانية .

العالم ملىء بالموجودات المختلفة لكن الإنسان من بينها هو وحده غير الفانى أو الخالد . ومن الضرورى أن تكون هناك أنواع مختلفة وغير متساوية حتى تكون كل درجات الوجود الممكنة ممثلة لكن فى جميع الأنواع غيرالنوع البشرى نجـــد أن الأفراد الذين يمثلون النوع مصيرهم الهلاك فهم يولدون ويعيشون ويموتون مرةواحـــدة وإلى الأبد ، ولذلك ففى استطاعتنا أن نقول أنالعناية الإلهية لم ترد هؤلاء الأفراد لذاتهم بل من أجل الأنواع التى يخلدونها . لكن

الأمر يختلف عن ذلك أتم الإختلاف فى حالة الإنسان ، فهاهنا نجد أن الأفراد أنفسهم خالدون وغير فانين ولذلك فهم لا يوجدون من أجل النوع فقط بل من أجل انفسهم أيضاً ولذلك فان الله يريد كل واحد منهم لذاته ويوجههم نحو ذاته وذلك ظاهر فى الطريقة التى يعمل بها الناس حين يعملون بوصفهم أفرادا : فهم لأنهم أحرار فلا يمكن التنبؤ بسلوكهم مقدما ، وكل واحد منهم يعمل بطريقة تختلف عن الآخر ولكن لما كان كل شيء يخضع للعناية الإلهية ولا يغيب عنها شيء حتى ولا أدنى الاختلافات ولا أقل الفروق بين الأفراد لذلك لا يكفى أن نقول إن الله يرعى النوع البشرى بصفة عامة أو حتى أنه يرعى الإنسان بصفة خاصة ، إنه يرقب كل فعل جزئى حر لكل إنسان جزئى أى لكل فرد .

الفصل التاسع

الانثروبولوجيا المسيحية

الفصل التاسع

الانثروبولوجيا المسيحية

الإنسان إذا ما أخذ فى ذاته ليس إلا أحد الموجودات التى يتألف فيها الكون الذى وصفناه فيما سبق . لكنه يماثل الله من حيث أنه ذو نشاط وفاعلية عليه بمقدار وجوده كما أن العناية الإلهية توجهه نحو غايته الخاصة ، واعتماده على الله أكثر عمقاً وأبعد غورا من إعتماد الإنسان على المثل الأفلاطونية أو إعتماد الشىء المنزل على المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو ، وهذا الاعتماد أو هذه التبعية تحمل فى طياتها إختلافات وفروقا فى البيئة الميتافيزيقية التى تميز بين الإنسان فى الفكر اليونانى والديانة المسيحية بشكل عميق. أننا نجدها هنا — وربما أكبر من أى مكان آخر — أن القرون تختفى تحت وحدة المصطلحات وأن علينا أن ندقق فيها لكى نراها .

إحدى المفاجآت التى تنتظر مؤرخ الفكر المسيحى تكمن فى إصرار هـذا الفكر والحاصد على قيمة وجدارة ودوام الجسم البشرى :

إن التصور المسيحى للإنسان هو تقريبا إذا ما أخذ بشكل عام روحانى تماما. ألم يقل السيد المسيح: ماذا يفيد الإنسان إذا ربح العالم كله وخسر نفسه ؟ ومن ثم فإن تهذيب النفس وتطهيرها وتحريرها وأخيرا تخليصها — هذا هو فيما يبدو الغاية النهائية والجهد الحقيقى الذى تبذله المسيحية ، فاذا ما أضفنا إلى ذلك أن الله المسيحى روح ، وأن الإنسان من ثم لا يستطيع أن يشارك الله إلا من حيث هو روح وان الله باختصار لابد أن يعبد بالروح وبالحقيقة فكيف لا تنتظر بعد هذا كله أن يركز الفلاسفة المسيحيون كل جهودهم على الجانب الروحى فى الانسان أعنى أن يهتم الفيلسوف المسيحى بالنفس وألا يضع إعتباره الجانب

الفانى وهو الجسد الأعمى غير العاقل الذى لا يعلم شيئاً عن الله ؟ ومن ذلك وبرغم الفترة الكبيرة التى شعر بها كثير من المؤرخين والفلاسفة فان العكس تماما هو الذى حدث .

فالقديس بونا فنتيروالقديس توما الأكوينى ودينز سكوت « وأستطيع أن أقول أيضافرنسيس الأسيسى - هؤلاء جميعاً بشر احترموا أجسامهم واحتفظوا لها بمكان عال ولم يرد واحد منهم أن يكون له مصير منفصل عن البدن والنفس : فمن الذى يستطيع أن يفسرلنا هذه الواقعة ؟ وماذا عسى أن تعلمنا إياه عن العثور المسيحى الحقيقى للطبيعة البشرية ؟ .

ويمكن أن تصاغ هذه المشكلة فى عبارات تاريخية : يبدو لأول وهلة أن المذهب الأفلاطونى لابدأن يكون هو الفلسفة - وبصفة خاصة الأنثروبولوجيا - التى يحتمل أن تتلاءم مع الأغراض المسيحية أكثر من غيرها .

ولقد بحث آباء الكنيسة عن نظرية تتعلق بروحانية النفس توحيدها فى محاورة (فيدون) لأفلاطون ، كما وجدوا معها أيضا عدة براهين عن خلود النفس وعن شعور حياة مقبلة وعن الثواب والعقاب والنجاة والعذاب والسماء والجحيم . ولا شك أنه بدون محاورة أفلاطون لم يكن من الممكن أن يظهر كتاب القديس أو غسطين « خلود النفس » على الاطلاق ، فكيف يمكن إذن أن نفسر أنه على الرغم من إتباع المفكرين المسيحيين للتراث الأفلاطونى بهذا الشكل فإنهم قد أذعنوا بالتدريج للأثر الأرسطى المتزايد ، ثم عرفوا النفس أخيرا — بعد ألوان من التردد لاحصر لها بغير شك — أنها صورة الجسم ؟.

لقد حدث ذلك بسبب أنه هنا — ربما أكثر من أى مكان آخر — كان يوجد إختمار داخلى يعمل فى قلب الفلسفة المسيحية ولقد خضع شيئاً فشيئا للأثر المنتظم للوحى .

لقد نسينا — كثيراً أو قليلا — المعنى الأصلى لكلمة « الإنجيل » . إنها تعنى بالطبع « البشارة الجديدة » أو « الأنباء الطيبة » ، وكما أن العهد القديم كان يعنى « الكرتا » على الأصالة ، فان الإنجيل أو العهد الجديد كان يجلب للإنسان

أنباء جديدة أو بشارة طيبة على الأصالة . لقد أعلن يسوع المسيح أن المخلص آت ، وكان الخلاص كان قريبا لبنى إسرائيل ، وأن الحكام العدول مدعوين ليحكموا مع الله . وسرعان ما أوضح القديس بولس للجميع أن هذا الخلاص لم يكن قاصرا على اليهود فحسب دائما هو يعم البشرية بأسرها : فقراء وأغنياء ، سادة وعبيد ، علماء وجهال ، وما يعنينا على وجه الخصوص هو أن الخلاص الذى أعلن عنه الإنجيل لم يكن خلاص الأنفس فحسب دائما هو خلاص البشر أعنى خلاص كل موجود من هذه الموجودات الفردية بلحمه وعظمه وأعضائه، وبنيته كلها وجميع أعضائه الجسميه التى بدون لايستطيع أحد أن يشعر بنفسه إلا كظل فحسب ، ربما كان من الصعب عليه أن يتصور نفســـه على الاطلاق

وحين أعلن يسوع المسيح لليهود أنهم سوف يحكمون معه ، فانه كان يتحدث عنهم يقينا لا عن أنفسهم أو أرواحهم فحسب ، ونحن لا نحتاج إلى أن نذكر أن قيامة المسيح فى نظر القديس بولس كانت الوعد والبرهان على أن قيامتهم آتية : ولكن إن كان المسيح يكرز به أنه قام من الأموات فكيف يقول قوم بينكم إن ليس قيامة أموات ؟ . فان لم تكن قيامة أموات فلا يكون المسيح قد قام .

وإن لم يكن المسيح قد قام فباطلة كرازتنا ،وباطل أيضا إيمانكم . وتوجد أيضاً شهود زور لله لأننا شهدنا من جهة الله أنه أقام المسيح وهو لم يقم إن كان الموتى لا يقومون ، لأنه إن كان الموتى لا يقومون فان المسيح لا يكون قد قام . وإن لم يكن المسيح قدقام فباطل إيمانكم . أنتم بعد فى خطايا كم . إذن الذين رقدوا فى المسيح أيضا هلكوا . إن كان لنا فى هذه فالحياة فقط رجاء فى المسيح فاننا أشقى جميع الناس . ولكن الآن قد قام المسيح فى الأموات وصار باكورة الراقدين فانه إذ الموت بانسان ، بانسان قيامة الأموات ، لأنه كا فى آدم يموت الجميع هكذا فى المسيح سيحيا الجميع لرساله بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثور الاصحاح الخامس عشر عدد ١٢ — ٢٢ ، لكن طالما أن الرجاء أو الأمل المسيحى ليس من أجل هذه الحياة فقط فان القديس بولس سيكون أسعد الناس جميعا : « هو ذا سر أقوله لكم : لانرقد كلنا ولكننا نتغير : فى لحظة ،

طرفة عين عند البوق الأخير فانه سيبوق فيقام الأحداث عديمي فساد ونحن نتغير، لأن هذا الفساد لابد أن يلبس عدم فساد وهذا المائت يلبس عدم موت: ومن لبس هذا الفاسد عدم فساد ولبس هذا المائت عدم موت فحينئذ تصير الكلمة المكتوبة ابتلع الموت إلى غلبة : أين شوكتك ياموت ؟ أين غلبتك ياهاوية . . ؟ (رسالة بولى السابقه الأصحاح الخامس عشر عدد ٥١ – ٥٥) .

نحن نشير هنا إلى وقائع مألوفة جداً ، لكن يبدو أننا نتغاضى فى الغالب عن أثرها فى تطور الفلسفة فى العصر الوسيط إن إيمان القديس بولس والمسيحيين الأول فى الخلاص الفردى للإنسان العينى كان يتضمن نتيجتين : أولا — الدوام الفرد الجزئى بما هو كذلك وقيمته السامية ولا شيء يعبر عن هذه النتيجه أفضل مما كتبه بسكال فى « سر يسوع » حيث يعبر بسكال من القلب عن الثقة المسيحية العميقة فى مصير الموجود الذى اقتداه موت الله : « كنت أفكر فيك وأنا أحتضر ولقد نزفت كثيراً من أجلك » ومن هنا فان بسكال يستخرج من هذه العبارة النتيجة الثانية : « إننى أنا الذى أشفى وأداوى الجسد وأضفى عليه الخلود » إن المسيحية تؤكد قيمة ودوام لا النفس فقط بل أيضا الوجود العينى الذى يسمى بالإنسان والذى يتألف من النفس والبدن وهى تفعل ذلك لأن المسيح جاء ليخلص لا النفس وحدها بل الإنسان .

وما قاله بسكال فى القرن السابع عشر سبق أن قاله المفكرين المسيحيون فى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث . ولقد أبرزوا بقوة الرابطة الضرورية بين الإيمان بقيامة الجسد والقضية الفلسفية عن الوحدة الجوهرية للمركب البشرى: « لأن الله ينادى حتى الجسد نفسه للقيامة وتعده بحياة أبدية وإن إعلان أنباء الخلاص الطيبة للانسان يعنى فى الوقت ذاته أن يعلن هذا الخلاص للجسد . لأن ماذا عسى أن يكون الإنسان إن لم يكن وجدوا عاقلا يتألف نفس وجسد ؟ ومن ثم فان النفس إذا ما أخذت فى ذاتها فانها لن تكون هى الانسان لأنها نفس الانسان . وإذا ما أخذ الجسد وحده فانه لن يكون أيضاً الانسان لأنه جسد الانسان . ومادام الجسد وحده أو النفس وحدها ليست هى الإنسان بل

ما يسمى بالإنسان هو وحدتها فإن الله حين يعد الإنسان بالقيامة والحياة فانه لا يعد جانبا فى الإنسان بل الإنسان ككل أعنى النفس والجسم معاً .

إن الأهمية الأساسية لهذه الرابطة بين النفس والجسم قد شعر بها المفكرون المسيحيون الأول بشكل عميق لدرجة أن ما ننظر إليه نحن اليوم على أنه قضايا أساسية فى الفلسفة المسيحية كان يبدو لهم ذا أهمية قليلة نسبيا . فنحن أولا قبل كل شيء معنيون هذه الأيام بإقامة الدليل على خلود النفس وضمان سعادتنا المقبلة وقد يندهش اليوم كثير من المسيحيين المحدثين حين يعلموا أن مجموعة من الآباء الأول كان موضوع خلود النفس عندهم غامض لدرجه أنه يمكن أن نقول أنه لم يكن موجودا عندهم ، وتلك حقيقة مع ذلك وحقيقة ينبغى أن نسجلها لأنها تلقى ضوءاً قويا على المحور الذى يرتكز عليه انثروبولوجيا المسيحية كما توضح مجرى تطورهاالتاريخى . إن المسيحية بدون خلود النفس ليست فى النهايةلايمكن تصورها على الإطلاق . والدليل على ذلك أنه قد أمكن تصورها . إن مالا يمكن تصوره حقا هو أن تكون هناك مسيحية بدون بعث للانسان ،الإنسان يموت ، وجسده يموت ،ولكن لاشيء يفقد بطريقة لاعلاج لها والبشارة الجديدة ما كان يمكن لها أن تكون ذات أهمية إذا كانت النفس تموت أيضا . ورغم ذلك كله فانها تضمن للانسان البعث بروحهوجسده أيضا حتى يتمتع بسعادة أبدية ، ومن هنا فليس ثمة مايدعو (الدهشة إذا ماذهب بعض الآباء إلى القول بأن النفس والجسد يموتان فى إنتظار البعث ويوم الدينونة . فلم يكن ذلك فى الواقع سوى تردد عابر فى تاريخ الأنثروبولوجيا المسيحية ، وسرعان مافهم — نتيجة لتاثير الأفلاطونية أساسا — أن هناك أسبابافلسفية تؤكدخلود النفس ، ومنذ تلك اللحظة أخذت المشكلة شكلا جديداً . لأننا قد أصبحنا — منذالآن — بحاجة إلىفكرة الإنسان التى تترك إمكان تصور خلود النفس وتضمن فى نفس الوقت مستقبل مصير الجسد ، أن التراث الفلسفى اليونانىيقدم إختيارا بين حلين ممكنين ـ اثنين فقط ـ للمشكلة هما : الحل الذى يقدمه أفلاطون ثم الحل الذى يقدمه أرسطو لقد جرب المفكرونا لمسيحيون فى البداية الحل الأول ثمجربوا بعد ذلك الحل الثانى ، ولم يستقر التردد فى حل المشكلة إلا بعد مرور إثنى عشر قرنامن الزمان

حين اكتشفت فلسفة العصر الوسيط ـ بعد أن تجاوزت فلسفة أفلاطون وأرسطو كل أصالتها الخلافة فى مذهب القديس توما الأكوينى .

لا يبدو للوهلة الأولى أن هناك فلسفة تحمل وعداً لمستقبل الأنثروبولوجيا المسيحية أفضل من فلسفة أفلاطون وتلميذه أفلوطين فالنفس عند أفلاطون هى أساسا مصدر الحركة أو حتى كما نقرأ فى محاورة فايدرس (٢٤٦ - ١) « إن من يستمر فى تحريك ذاته دائما لابد أن يكون خالدا فى حين أن الذى يحرك غيره فانه إنما يتحرك بغيره) وتبقى خطوة واحدة فقط لكى تنتهى إلى القول بأن « الحركة التى تحرك نفسها » وهى التى نسميها بالنفس وهى مزودة بالحياة (أنظر محاورة « القوانين » لأفلاطون ٨٩٤ حـ ٧٩٥ ب) - وهى لذلك خالدة . وهذه هى الواقعة التى تفسر ميل الأفلاطونية إلى التركيز على الاستقلال الجذرى للنفس التى تهب الحياة بالنسبة للجسم الذى يتلقى منها هذه الحياه . وتمثل النفس فى فى المركب البشرى العنصر الدائم الإلهى الذى لا يتغير بينما الجسم هو العابر المتغير الثانى . وكما أن الإنسان مستقل عن ملابسه ، يعيش أو بعد أن ينزع عنه هذه الثياب ، ويستطيع أن يستخدم فى حياته كثيراً . منها وبدون أى مضايقات فكذلك النفس أنها تتحرر أو تخلص نفسها تدريجيا من الجسم عن طريق الفلسفة وتميت بإرادتها المادة حتى يخلصها موت الجسم تماما من المادة يتركها حرة تتأمل المثل . وليس هناك نظرية نجد منها إستقلال للنفس من الجسم بمثل هذه الدرجة من القوة كما هى الحال فى الفلسفة الأفلاطونية ، وهذا يفسر لنا السبب فى الآراء بمجرد ماشعروا بأهمية خلود النفس اتجهوا فى الحال إلى أفلاطون الذى كان حليفاً طبيعياً لهم .

لقد كان كل شيء على مايرام بالنسبة للناس فى الأفلاطونية لكن ماذا يصبح وضع الإنسان فى هذه الفلسفة . . ؟ مادامت النفس هى كل شيء ، ومادام لها الاعتبار الأول ، فان الانسان يصبح كما عرفه فلاسفة الأكاديمية . ولقد كانوا فى ذلك مخلصين لفكر أستاذهم ـ بأنه « النفس التى تستخدم جسدها » . وعلى الرغم

من أن القديس أوغسطين قدعارض بعض نتائج المبادىء الأساسيةالأفلاطونية فقد رأى أنه من الصعب عليه أن يرفض قبولها . إن الانسان كما يقول على الأقل على نحو ما يظهر له هو : « النفس العاقلة التى تستخدم جسداً أرضيا فانيا » أو كما كتب فى مكان آخر: « النفس العاقلة التى تمتلك بدناً » . لكننا نرى جيدا أن الفيلسوف المسيحى يشعر بالصعوبة أو بالمشكلة التى تكمن خلف هذا التعريف لأنه سرعان مايضيف أن النفس العاقلة والبدن الذى تملكه لا يشكلان شخصين متميزين بل يؤلفان إنساناواحداً . ولا شك أنه يقصدالحفاظ على وحدةالانسان لكن هل فى إستطاعته أن يفعل ذلك بهذه المبادىء .. ؟

ومن السهل أن نرى أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك ، من واقعته أن التعريف الأوغسطينى للنفس يتحد تماما مع التعريف الأغسطينى للانسان . أن القديس أوغسطين يخبرنا أن الانسان نفسا إذا ما أخذت النفس إنفصال عن البدن ، ولا هو بدن فى إنفصال عن النفس دائما هو النفس التى تستخدم بدنا . لكن حين يطلب منه أن يعرف النفس وحدها يجيب بأنها » . الجوهر العاقل القادر على تحكيم البدن » . وفى النهاية إذن يكون الانسان هو النفس فقط ، أو أن شئت أن النفس ذاتها التى هى الانسان . ولاشك أن القديس أوغسطين يظل لديه مايقوله ضد هذا النقد : فربما أجاب : بأن النفس هى نفس فقط لأنه فى خدمة النفس . لكن فى كلتا الحالتين ـ فى الواقع ـ نجد أن تعريف النفس وحدها مرادف لتعريف النفس كله . ولا يقل عن ذلك صدقا أو نقول أن هذا الجانب من الأفلاطونية الذى دخل إلى الفكر المسيحى قبل أن يهضم بقى إلى حد ما جسما غريبا عنها . وكان وجوده هو السبب فى إثارة مشكلات لم تكن معروفة للمذهب الأفلاطونى الأصلى ، لقد كان من الطبيعى تماما أن يكون الانسان عند أفلاطون نفسا فحسب لأن أفلاطون لم يكن يهتم لا بالحفاظ على وحدة أو دوام المركب البشرى ، بل على العكس لقد كانت وحدة النفس والبدن عنده عارضة ونتيجة نتجت عن السقوط ، فسجنت النفس فى البدن كما يوضع المرء فى سجن أو فى قبر وهذا هو السبب فى أن جهد الفلسفة كله موجه لتخليصها من البدن . أما المفكر

المسيحى فلا بد له ـ على العكس من أن يسلم أولا بأن وحدة النفس والبدن وحدة طبيعية لأن الله الذى خلقها هو الذى أراد ذلك ولقد أعلن أن كل ما عمله خير، ولا يمكن أن تكون هناك حالة طبيعية ناتجة من السقوط. وفضلا عن ذلك فطالما أن الانسان المتكامل هو الذى سيتم خلاصة فان الفلسفة المسيحية لا يستطيع أن نفترض خلاص نفس الجسم بل بالآخر، خلاص الجسد عن طريق النفس: وهذا يتطلب أن يكون الانسان مركبا جوهريا، وشيئا مختلفا أتم الاختلاف عن التجاوز العرضى بين النفس والبدن الذى تخيله أفلاطون. وهذا ـ فضلا عن ذلك ـ الرب فى أن القديس أنسلم وجد نفسه ـ مع حرامته فى تأكيد وحدة الانسان ـ عاجز تماما عن تبريرها. فهل الانسان وبدقة أشبه بجوادين يرتبطان بعربة واحدة..؟ أهما يرتبطان مثل الجذع والساق فى القنطورس Centaur[1]..؟ هل النفس هى الانسان بالمعنى الذى يفترض فيه الفارس جواده..؟ أسئلة كثيرة جدا لم يغامر بالاجابة عنها. ولم يستطع أن يفعل وهو يواجهها سوى أن يعبر عن حيرته.

وهكذا وعلى الرغم من كل الميزات التى لا نزاع فيها للمذهب الأفلاطونى فانه يحمل فى طياته مشكلة لا يمكن معالجتها وعقبة لا نستطيع تجاوزها، ويدخل هذه المشكلة فى قلب الفلسفة المسيحية. وهذا ما يفسر لنا السبب فى إهتمام الفلاسفة واللاهوتيين بالتعريف الأرسطى للنفس على الرغم من أنه تعريف ضئيل فى مسيحيته فى ظاهره ـ وهذا الانتقال إلى التعريف الأرسطى لم يحدث بدون مقاومة ومعارضة من جانب الأفلاطونيين، ولقد جاء النقد العنيف للتعريف الأرسطى للنفس من جانب نميسيوس Nemesiu. . . . ثم انتقل إلى العصور الوسطى عن طريق «جرج دى نيسا» الذى كان له أثر لا يمحى على تاريخ المناظرات والمناقشات التى جرت حول موضوع النفس والبدن لكن مع بداية

---

(١) حيوان خراف جسمه على شكل الحصان أما صدره ورأسه فهما على شكل الانسان.

القرن الثالث عشر كان من المألوف أن نلتقي بهذا التعريف عن عدد كبير غيره ، وكلما ينظر إليها بمعنى أو بآخر على أنها مقبولة . النفس عند أرسطو هي فعل أو صورة لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة[1] وهكذا فان علاقة النفس بالبدن هي حالة جزئية خاصة من العلاقة العامة بين الصورة والمادية وهناك معنى يمكن أن نقول فيه أن الصورة والمادة منفصلان طالما أنه لا توجد صورة جزئية مخصصة بالضرورة بسبب طبيعته لتشكيل أي جزء معين من المادة ، لكن ينبغي أن ننظر إليهما — بمعنى آخر أيضا ، على أنهما لا ينفصلان ، على الأقل في الجواهر العينيه ، لأن الصورة من هذا النوع لا يمكن أن توجد بمعزل عن المادة أيا كانه نوعها . وطالما أن النفس البشرية هي على وجه الدقة صورة من هذا النوع فان مزايا ومساوىء هذا التعريف تبدو في الحال واضحة .

المزايا واضحة : فلو أننا أخذنا بالتعريف الأرسطي فاننا لن نلتقي بأية مشكلة بخصوص الوحدةالجوهرية للانسان ، لأن النفس والبدن ليسا جوهرين منفصلين وإنما هما عنصران لا ينفصل الواحد منهما من الآخر . ومن اليسير أن نرى أن الفلاسفة المسيحيين الذين اهتموا ببيان وحدة الانسان ودءامه شعروا بأمان في هذا الجانب من المشكلة . ومن ناحية أخرى كان من التسليم بالمبدأ الأرسطي القائل بأن النفس هي صورة الجسم . دون أن نقبل في نفس الوقت جميع النتائج الضرورية التي تلزم عنه ـ ولقد حدث ـ كما هي الحال في أفلاطون ـ أن تكون بعض هذه النتائج مما يصعب على الفيلسوف المسيحي قبوله إلى حد ما . فلو أننا تابعنا أفلاطون في برهانه على جوهرية النفس فاننا نضع وحدة المركب البشري في خطر ، ولو أننا تابعنا أرسطو في برهانه على وحدة الانسان فقد نخاطر بجوهرية النفس وبخلودها أيضاً .

والواقع أنه منذ اللحظة التي تحدد فيها تلك الحقيقة الواقعية العينية على أنها

---

(١) راجع هذا التعريف في كتابه النفس لأرسطو ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور احمد الأهواني ص٤٢ — ٤٣ — دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٩ .

وحدة الصورة والمادة يصبح من المستحيل أن ننظر إلى أحد هذين العنصرين على أنه جوهر بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. أن الإنسان يدوم مادام اتحاد النفس والبدن ، لأنه هو الجوهر . لكن ما أن تنحل هذه الوحدة حتى لا يكون جوهراً بعد وإنما هو جسم ونفس توقفنا عن الدوام . إن الجثة ليست أبداً جسما بشرياً، لكنها شيء عضوى يعود إلى اللاعضوى أو هوفى طريق التحلل والعودة إلى العالم غير العضوى ، أما بالنسبة لنفس الحيوان فكيف يمكن لها أن تبقى بعده بما أنها لا تكون جزءاً منه وبما أن هذا الحيوان قد توقف عن الوجود . .؟ صحيح أن أرسطو شعر بنفسه بمدى الصعوبة التى تثيرها نظريته الخاصة حينما وصل إلى دراسة حالة الإنسان ؟ والواقعة ملحوظة للغاية طالما أنه لا يدين لأى لاهوت بالمعنى المسيحى لهذه الكلمة ، ولا يلعب عنده أى دور . أنه يسلم بأن الإنسان ينبغى ألا يكون مجرد حيوان بين حيوانات أخرى ، لا لأن الله قال ذلك ، فالموجود البشرى حيوان عاقل ، وتبدو نفسه على أنها شيء أكثر من أن تكون صورة الجسم، إنه يشتمل على مبدأ للعمل — وهو إذا نظرنا إليه فى حالة ممارسته لوجدناه مستقلا عن البدن وبالتالى أعلى من أية صورة جوهرية ، هذا المبدأ هو العقل ، وهو يسأل نفسه هل هناك أى تشابه بين علاقة العقل بالجسم ، مع علاقة القبطان بالسفينة ، لكنه لم يجب عن هذا السؤال ، وعندما وصل أرسطو إلى تعريف العلاقة بين هذا العقل وبين الجسم كانت حيوية عظتمة . وهو يقول أن طبيعة هذا العقل ليست واضحة لديه حتى الآن وربما يمكن أن ينفصل عن الجسم كما ينفصل الخالد من الفانى . وفى عبارة سريعة وموجزة يقول أن هذا العقل يأتى إلى النفس « من الخارج » ، وهذا يفترض بغير شك بإمكانية عودته فيما بعد إلى مصدره الأول وإلى بقائه لكن ماذا يحدث عندئذ للوحدة الجوهرية للموجود البشرى . . ؟ ماذا عساها أن تكون صورة الجسم الفردى التى تنفصل فى نفس الوقت عن هذا الجسم الفردى . . ؟ تلك نقطة أساسية بالغة الأهمية لكن أرسطو يتركنا عندها بغير جواب . وكل شيء يدعونا إلى الاعتقاد بأن الإنسان فى تفكيره ليس إلا اتحاد نفسه وجسده ، وأن العقل الذى تحدث عنه أرسطو ليس إلاجوهراً آخر عقلياً آخرفى اتصال وارتباط بنفسنا ، ومنفصل عن جسمنا من واقعة أنه لا يدخل فى تركيب فرديتنا العينية ، خالد بالتالى ، لكنه خالد بخلود خاص به وليس خاصاً بنا .

والواقع أن هذا هو تفسير أرسطو كما يقترحه « ابن رشد » الذى كان ينظر إليه فى العصور الوسطى على أنه « الشارح الأكبر » لأرسطو ، والحق أن هذا التفسير مبنى على نصوص قوية للغاية ، ولا يستطيع الرد أن ينفى أنه يتفق مع الإتجاه العام للمذهب الأرسطى : لكن لا يستطيع أحد من المفكرين المسيحيين أن يقبله لأن ما تعد به المسيحية الإنسان هو خلوده الفردى لا خلود جوهر منفصل لا يكون له ، وكل المناقشات والمناظرات التى وجهت ضد ابن رشد والتى قادها فى القرن الثالث عشر القديس « بونافنتير » ، والقديس « ألبرت الكبير » والقديس توما الأكوينى تكفى لأن تبين لنا الاختلاف التام بين النظريتين . ولقـــد كان المؤرخون على وعى كامل بهذه الحقيقة ، وحتى أننا لا نجد ما يبرر الوقوف طويلا عندها . وما يهمنا أن نسجله هو على العكس الجهود التى بذلها الفلاسفة المسيحيون لكى يخرجوا من المضيق المزدوج الذى وضعهم فيه أفلاطون وأرسطو ، وماذا كانت محصلة هذه الجهود .

مهما كانت المشكلة محيرة فإن المرء لا يكون لديه على الأطلاق إنطباع اليأس من حلها — وربما كان من الأفضل أن تقول أنه كان هناك على الدوام حل يمكن للمرء أن يقبله بوصفه أفضل من اللاحل ، لكنه كان يسمح أيضاً بانتظار حل أفضل كلما تقدم الفكر الفلسفى .

ولقد كان القديس أوغسطين دائما هناك يساند ويدعم فى أن واحد خلود النفس ووحدة الإنسان ، ولقد كان من الممكن للمرء أن يفعل مثله فيدعم ويساند كلا من طرفى السلسلة حتى ولو كانت حلقة الاتصال التى تربط الطرفين لا ترى بوضوح . ومن جهة أخرى فقد حدث أن ابن سينا الذى أنتشرت مؤلفاته فى بداية القرن الثالث عشر بعد ترجمتها إلى اللاتينية — كان له حله الخاص : ومن الطبيعى أن يسعى اله المفكرون فى محاولة لوصول إلى عناصر لحل المشكلة .

لقد كان ابن سينا يعتقد مثل أستاذه الفارابى أن تصنيفات الأفلاطونية الجديدة التى كانت معروفة تحت أسم « تولوجيا أرسطوطاليس » كان بالفعل مؤلفاً من مؤلفات أرسطو ، ومن ثم فان فلسفته كلها تفترض مقدماً جهداً للوصول إلى

مركب لما يعرضه هذا المؤلف المتحول مع نظرية أرسطو التى تعرضها كتاباته الأصلية ، وهذا ما يعنى المحاولة من جديد لعمل مركب يجمع أفلاطون وأرسطو فى إطار واحد . ولقد أرتاح المفكرون المسيحيون من ناحية حين وجدوا عند أبن سينا تلك العناصر الأفلاطونية التى أصبحت — بفضل القديس أوغسطين جزءاً لا يتجزأ من تراثهم . لكن ما كانوا يحتاجون اليه من ناحية أخرى هو على درجة الدقة نظرية قادرة على أنقاذ خلود النفس الأفلاطونى والوحدة الأرسطية للمركب البشرى فى أن معاً . ولقد جاد أبن سينا إذن فى الوقت المناسب ، وهذا ما يفسر لنا الأثر العميق الذى مارسه على الفلسفة المسيحية أبان القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر .

لقد حاولوا أذن أن يخلصوا منه تلك العناصر التى لا يمكن أن تهضم فى الديانة المسيحية ، وأن يردوا مبادئه إلى مبادىء القديس أوغسطين ،وأن يلحقوا العناصر الأرسطية بتلك المبادىء التى كان من الضرورى الحفاظ عليها

فماذا كانت نتائج مثل هذا العمل على النقطة التى نتحدث عنها الان . . ؟ .

ربما قد يبدو لأول وهلة أن الأمر كان تاماً فيما يتعلق بتعريف النفس فقد كان هناك طريقان ممكنان للنظر إلى النفس فى رأى أبن سينا : فهى — إذا ما أخذت فى ذاتها أعنى فى ماهيتها — جوهر روحى بسيط لا يقبل القسمة ، ومن ثم لا يقبل الفساد ، ولذلك فإن تعريف أفلاطون ومن هذه الزاوية — كاف تمامـــاً .

أما إذا نظرنا إلى النفس من حيث علاقتها بالبدن التى تبعث فيه الحياة فربما مكننا أن أهم الوظائف التى يمكن أن تمارسها وأكثرها أساسية هى أن تكون صورة هذا البدن . ومن هذه الزاوية فقد كان أرسطو على حق فى تعريفه للنفس فلا شك أن النفس هى صورة لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة . وسوف يخدم فى

توضيح معنى هذه النظرية أن تستمد مثالا من إبن سينا نفسه : أنا أرى — على سبيل المثال — عابر سبيل وأسألك من هو . . ؟ فربما تجيب هو « صانع » أفرض أن الإجابة صحيحة ، وأفرض أن الرجل كان حقاً صانعاً ومع ذلك فإن الجواب ليس تاماً ، أو أكثر الأجابات التى يمكن أن تقدم أساسية ،ذلك لأن عابر السبيل هو إنسان أولا ثم صانع ثانياً ، هو إنسان بالماهية، وصانع بالوظيفة وحالة النفس شبيهة بذلك تماما ، فهى فى ذاتى جوهر يقوم بوظيفة الصورة ، وهذا هو السبب فى أنه ليس ثمة مما يدعو إلى الخوف من تأثرها بفساد البدن الذى تبعث فيه الحياة ؟

إذ حينما يموت البدن فإن كل ما يحدث هو أن النفس تكف عن أن تمارس وظيفة من وظائفها .

ويبدو لأول وهلة أنه ليس هناك نظرية أكثر كفاية وأكثر أشباعاً للمسيحين من هذه النظرية ، طالما أن النفس جوهر فهى خالدة ، وطالما أنها صورة فالإنسان موجود واحد . والواقع أننا سوف نجد حل أبن سينا هذا فى « الخلاصة » المنسوبة إلى أكسندر أوف هاليس(١١٧٥ — ١٢٤٥)[1] ..A. oe. Hales وفى شروح القديس بونافنتير وعند لاهوتين أخرين أقل من أهمية من هؤلاء. والقديس بونافنتير لكى يؤكد جوهرية النفس يدعم نظرية أبن سينا ونظرية «أبن جبرول Gelirol[2]» وكان يذهب إلى أن النفس مكونة من صورة ومن مادة لاجسمية ويدعم ألبرت الكبير تعريف أبن سينا للنفس ويقول : يجب علينا أن نقول أننا حين تفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا أتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا أتباع أرسطو . . » ولا شك أن الفكر المسيحى هنا يميل إلى النزعة التوفيقية السهلة ، لكن الواقع ان هذه السهولة ظاهرية

---

(١) قسيس انجليزى درس اللاهوت بباريس له خلاصة لاهوتية ضخمة لكنها مهوشة كان مطلعاً تمام الاطلاع على كتب أرسطو وعلى الفلاسفة الاسلامية وبخاصة إبن سينا .

(٢) فيلسوف يهودى كان بعض الدرسيين يظنونه مامدا والبعض كان يحسبونه مسيحياً ولد حوالى عام ١٠٢٠ وتوفى بين سنتى ١٠٥٨ — ١٠٧٠

كما هى الحال دائماً مع المذاهب الإنتقائية او التوفيقية . فهى تنفق وقتاً فى فهم الأختلاف بين المبادىء الموفقة التى تحتاجها لتبرير نتائجها ولا توفق إلا التبريرات التى تنتج بالضروره من هذه المبادىء . وهنا كما هى الحالة فى كل مكان آخر يأتى المذهب التومائى لكى يهز بعنف الهدوء والحلول السهلة الكسولة وليعطى دفعة جديدة .

الواقع ان المشكلة كلها ترجع فى اساسها العميق إلى ما يأتى : الإنسان هو وحدة معطاة بما هو كذلك والفيلسوف يلزم بأن يضع فى اعتباره هذه الحقيقة . أنى حين أقول أنى أعرف فإننى لا أقصد بذلك أن جسمى يعرف من خلال النفس ، أو أن النفس تعرف من خلال الجسم ، لكنى أعنى أن هذا الموجود العينى الذى هو « أنا » مأخوذاً فى وحدته يقوم بفعل من أفعال المعرفة ونفس الشىء يصدق حين أقول أنى « أعيش أو أحيا » أو حتى أننى « أكون أو أوجد » فكلمة « أنا » لاتعنى الجسم أو النفس لكنها تعنى الإنسان . وهذا يفسر لنا السبب فى أن توفيقية ألبرت الكبير لم تكن حلا للمشكلة . طالما أن وظائف النفس التى تبعث الحياة ليست داخلة فى تعريف ماهيتها فان وحدة النفس والبدن تظل عرضية بغير ضرورة ميتافيزيقية أيا كانت .

والنفس بوصفها جوهراً تظل على نحو ماهى عليه على وجه الدقة سواء شكلت البدن أم لا . وشك أننا قد نحاول أن ننقذ الموقف بأن نقول أنه من «الطبيعى» بالنسبة للنفس أن تكون صورة للبدن . ولكن أن نسير أبعد من ذلك فينسب لها لونا من الميل الطبيعى تجاه بدنها ، لكن سوف يبقى من الصواب باستمرار أن نقول مع ذلك أن تلك الوحدة مع البدن لاتدخل فى ماهية النفس كنفس . وإذا كان الحال على هذا النحو فإن الإنسان لايكون وجوداً بذاته **per se** بل وجوداً بالعرض **Per accidens** — أنى لا أستطيع قط أن أقول أننى موجود أو أننى أحيا ، أو أننى أفكر ، دون أن أدرك بذلك أننى كنفس أوجد وأعيش وأفكر ، ولابد أن يكون من الممكن كذلك أن نعيش هذه النفس وأن توجد وأن تفكر بدون اتحادها مع البدن . فليس من الغريب إذن أن يسبق أبن سينا بوقفه

موقف ديكارت . فإذا كانت النفس جوهراً يمكن بالضرورة أن ينفصل عن البدن ، عندئذ فكلما قلت « أنى أفكر » فإننى فى هذه الحالة إنما أتحدث عن نفسى وحـــدها ، ووجود نفس هو الذى أثبته حين أقول بعد ذلك « أذن أنا موجود » .

وهذا هو على وجه الدقة السبب الذى جعل القديس توما الأكوينى يبحث المسألة من جذورها وأن يعيد إقامة البناء بأسره . ولقد كان جهده هذا مثلا نادراً للجهد الفلسفى المسيحى ، إذ من النادر جداً أن يعرض علينا تاريخ الفكر مثل هذه الأعمال الجليلة التى تعطينا مثلا للفلسفة حين تكون فلسفة حقة وتتحول لتصبح فلسفة مسيحية حقيقية . ومع ذلك فأنك لن تجد جهداً فلسفياً أسىء تقديره على هذا النحو ، والسبب هو نفس السبب الذى سبق أن صادفناه مراراً من قبل وأعنى به أن القديس توما الأكوينى يستخدم مصطلحات أرسطو ويستعمل مبادىء أرسطية .

فالنفس عنده أيضاً وكما تعرف جميعاً — صورة لجسم طبيعى ذى حياة بالقوه . لكنه رفض من ناحيةأخرى أن يقبل المبادىء الأفلاطونية بل واستبعد أيضا من فلسفة القرون الوسطى ما أدخله تراث القديس أوغسطين من عناصر أفلاطونية فى هذه النقطة ، وهو يذهب رغم ذلك إلى تأكيد خلود الأنفس الفردية التى تستطيع فلسفة افلاطون وحدهما تبريرها . ألسنا مضطرين إذن أن نقول — كما يتردد بعض الباحثين فى أن يقولوا ذلك — أن التومائية هى على الدقة المذهب التفليتى أو الإنتقائى الحقيقى ، بل ربما يكون أسوأ المذاهب التوفيقية مادام أنه غير مترابط فضلا عن ذلك . . . ؟ .

الجواب الوحيد الممكن إنما نجده بفحص نقدى دقيق للصيغ التى يستخدمها القديس توما الأكوينى ، وايضاً المعنى الحقيقى الذى يضيفه على هذه الصيغ .

ولكى نوضح مقدماً معنى هذا النقاش يمكننا ان نقول ان النفس عند القديس توما لاهى جوهر يلعب دور الصورة ، ولاهى صورة لايمكن ان تكون جوهراً وإنما هى صورة تمتلك خاصية الجوهرية وتضفى هذه الخاصية على غيرها .

وليس ما هو ابسط من ذلك ، ومع ذلك فمن العبث ان نسعى للعثور على فيلسوف قبل توما الأكوينى قال بهذه الفكرة : بل أنك لا تجد إلا نفراً قليلا اليوم من الفلاسفة يستطيعون أن يقوموا معناها بطريقة صحيحة .

ولكى تفهم هذه الفكرة فإن علينا أولا وقبل كل شيء وأن نلاحظ أنه على الرغم من أن هذا الحل لم يكتشفه أرسطو على الإطلاق فانه لا يتعارض مع مبادئه ، بل على العكس تماما فعندما يتعرض المرء بأن النفس لا يمكن أن تكون فى آن واحد جوهرا وصورة لجوهر ، فانه ينسى أنه يوجد فى المشائية الأصلية جوهر هى صورة خالصة . ويمكن أن نقول — بمعنى ما — أنه كلما كانت الصورة خالصة أكثر — كانت أكثر جوهرية أيضا. انه بسبب أن الفكر الإلهى لا مادى بطريقة عظمى وسامية فهو بطريقة سامية أيضا صورى أو هو صورة خالصة ، وهو لأنه صورة خالصة فهو فعل خالص . وتلك هى الحال نفسها على مستوى أدنى : فالعقول المفارقة ، عند أرسطو هى صور لامادية خالصة ، متحررة تماما من المادة ، ومع ذلك فهو قائمة وهذا يوازى القول بأنها جوهرية وما أن نتذكر هذه الوقائع المعروفة جيدا حتى تبدو المشكلة فى الحال قابلة لحل آخر غير الحل الذى ننسبه خطأ إلى القديس توما ، فإذا كانت هناك مبررات إيجابية لاعتبار النفس جوهرا ، فلا شيء يمنعنا من أن نسلم بأنها فى نفس الوقت صورة مادامت صوريتها هى بالعكس — على وجه الدقة — هى أساس جوهر فيها . المشكلة المراد حلها الآن هى مشكلة مختلفة تماما : إذ لسنا بحاجة لأن نتساءل هل النفس صورة ، لكن أن نتساءل لماذا تكون هذه الصورة هى صورة البدن ، ومن ثم فان المشكلة الأولى المراد حلها هى مشكلة جوهرية النفس .

ربما كان على سبيل المصادفة — وإن لم يكن قضاء وقدرا — أن يذكر القديس توما الأكوينى نصاً للقديس اوغسطين كأساساً لبرهانه على جوهرية النفس، وهذا النص يؤكد على وجه الدقة أن الشيء الوحيد الذى يمنع الناس من الاعتراف بهذه الحقيقة هو عدم قدرتهم على تصور جوهر لا يكون مادياً . والواقع أن انتقال المشكلة من يد أوغسطين إلى يد القديس توما قد غير وضعها . لقد كان أوغسطين الشاب يعتقد — كما يعتقد أولئك الذين نقدهم فى سن النضج — أن

المشكلة ليست ما إذا كانت النفس جوهرا ، وإنما هى بالأحرى ما إذا كان من الممكن لنا أن نتصور جوهرا لا مديا . وعند القديس توما من ناحية أخرى أنه لو كانت النفس موجودة فان طبيعتها لابد أن تكون لا مادية بغير شك . لكن ذلك ليس هو تماما النظر إلى جوهريته ولقد ركز كل جهوده عند هذه النقطة الدقيقة .

المبدأ الذى يكن وراء برهانه — وهوالمبدأ الذى يبدو أنه لم يلاحظ بدرجة كافية — هو أن كل عملية متميزة تفترض جوهرا متميزا . والواقع أن الجواهر شعرت فقط بأعمالها ، والعكس : الأعمال أو العمليات لا يمكن تفسيرها إلا بواسطة الجواهر . إننا نعرف ما الوجود وبصفة خاصة ماهو الوجود بالعقل عن طريق التعريف . إنه هاهنا أيضا نجد الأساس النهائى للعلية فى الموجودات العينية ، فحين نقول أن كل موجود يوجد بمقدار ما يعمل ، أو بمقدار ما يكون فى حالة فعل ، وهو يعمل بمقدار ما يكون فى حالة فعل فاننا بذلك نوحد بين مبدأ النشاط فى الموجودات وبين وجودها بالفعل . ومن ثم فاذا كان هناك أفعال خاصة بالإدراك العقلى فان سببها لا يمكن أن يكمن فى مبدأ مجرد كالفكر بصفة عامة مثلا ، بل لابدبالضرورة أن يكمن سببها فىمبدأ عينى واقعى وبالتالى له طبيعة محددة أو متعينة . وباختصار حيثما كانت هناك أفعال للفكر فلابد أن تكون هناك جواهر مفكرة .

وقد نطلق على هذه الجواهر أى إسم نشاء ، ولايهم بالنسبة للمشكلة التى ندرسها حاليا أن تسمى هذه الجواهر أذهانا Mentes كما هى الحال فىالمصطلحات الأوغسطينية أو نسميها عقولا Intellectus كما هى الحالى فى المصطلحات الثومائية — فهناك أى اية حال اشياء تفكر وما يتبقى بعد ذلك هو ان نحصل على فكرة دقيقة عن طبيعتها .

العمليات التى تعتبر العقول مبادىء لها هى العمليات المعرفية فنحن عن طريق

العقل نكون قادرين على معرفة طبيعة الأشياء المادية كلها ، غير ان القدرة على معرفة الأشياء جميعاً تتطلب كشرط اول الا نكون نحن انفسنا إحدى هـــذه الأشياء بصفة خاصة ، إذ لو كان للعقل طبيعة مادية معينة لأصبح مجرد جسم بين الأجسام الأخرى محدود بنمط وجوده عاجز عن إدراك الطبائع التى تختلف عن طبيعته الخاصة . وبعبارة اخرى فان الجوهر المفكر الذى يعرف الأجسام لا يمكن ان يكون هو نفسه جسما . وينتج من ذلك انه لو كان هناك موجودات كثيرة عاجزة عن المعرفة فان السبب هو على وجه الدقة انها ليست شيئاً آخر غير الأجســـام ، وانه لو كان هناك موجودات مادية تفكر فان مبدأ نشاطها المعرفى لا يمكن أن يوجد فى جانبها الجسمى أو المـــادى وهذا هو السبب فى أن العقل البشرى — من واقعة — من واقعة أنه عقل — لابد من النظر إليه على أنه جوهر لا مادى ، وهو كذلك من حيث وجوده ومن حيث عملياته سواء بسواء .

ولو كان ذلك كذلك فاالذى يمكن أن يمنعنا من أن تواصل السيروان نوحد بين العقل والإنسان الذى يمنعنا هو واقعة ان الناس يعملوا أعمالا أخرى إلى جانب العمليات العقلية ، فلو أردنا ان نوحد بين الانسان وبين نفسه فاننا سوف نواجه مشكلة من نفس النوع . إن مثل هذا التوحيد قد يكون ممكنا فى مذهب أفلاطون أو فى مذهب لقديس أوغسطين لأن الاحساس عند هذين الفيلسوفين هو عملية خاصة بالنفس ولا يلعب فيها الجسد أى دور . وهذا هو السبب فضلا عن ذلك فى أننا نجدهما يعرفان الانسان بأنه نفس تستخدم بدنا ، لكن ما دمنا نرفض فلك وحدة الانسان إلى نصفين يتحدان عرضا فاننا نجد لزاما علينا أن نسلم بأن الصورة الجوهرية التى وصفناها ليست إلا جانبا واحدا للانسان فحسب ومن ثم فان أى شيء يدل على ان الانسان موجود مؤلف من مادة جسمية تنظمها صورة ، ومن جوهر عقلى يشكل وينظم هذه المادة . وكلما حرصنا على معطيات المشكلة وجدنا لزامنا علينا التسليم بأن . العقل نفسه ، أو الجوهر اللامادى هو صورة الجسم البشرى .

إنه ربما هاهنا نجد أن المشكلات الداخلية للمذهب تظهر واضحة : فاذا أسلمنا بأن العقل هو جوهر لامادى فكيف يمكن أن يشكل فى نفس الوقت جانبا من جوهر آخر ، ويؤلف معه كلا واحدا لا يكون مجرد مركب عرضى باختصار من الصعب ان نرى كيف يمكن لنظرية تبدأ بأفلاطون ان تنتهى بأرسطو ، ويبدو أن الفلسفة المسيحية تقع فى خطر عظيم أكثر من ذى قبل هو خطر الوقوع فى مذهب توفيقى غير مترابط . وبالغا ما بلغ إختلاف موقف القديس توما عن أسلافه يجب أن تكون على وعى بأن ذلك وحدة لايكفى وأننا لابد أن نبحث عن مدى التقدم الذى أحرزه . والواقع أن القديس توما لم يغب عن باله أبدا تصور الانسان على نحو ماهو عليه فالانسان نفسه هو الذى يشعر ويحس وليس الحساسية والانسان نفسه هو الذى يفكر وليس العقل ، وهذه الوقائع شأنها شأن جميع الوقائع الأخرى ليست بحاجة استنباط بل إلى الادراك فقط أو إلى تفهم . إن الموجودات المختلفة ومن الأنواع الأخرى توجد وبالتالى يمكن تصورها . والعقول الخالصة هى صور تبقى مفارقة ومنفصلة عن كل الأجسام ، والحيوانات والنباتات هى صورة جسمية باقية أو هائمة . لماذا . بالضبط لأن الجواهر لا يكون لها دوام إلا كصور لأجسام معينة ، إنها عقول وهى بالتالى جواهر قادرة على فهم المعقول وبهذا المعنى لاينقص جوهريتها شىء . لكن العقل بدون الجسد مثله مثل اليد المقطوعة من جسدها ، مجرد جزء من كل ، وهو عاجز وعاطل حين ينفصل عن هذا الكل فلنفترض إذن أن هناك جواهر روحية معينة تبلغ من الضعف حدا يجعلها لا تدرك أيا من المعقولات الأخرى إلا تلك التى تكون فى أجساد .

إن عقولا مثل عقولنا ، أعنى العقول التى تبهرها المعقولات الخالصة لا تنفتح إلا على المعقولية التى تتضمنها المادة — ومن الواضح إذن أن مثل هذه الجواهر سوف تكون عاجزة عن الاتصال بعالم الأجسام إلا بتوسط الجسم ، فلكى ندرك الصورة المحسوسة التى تجهز أو تعد للصورة المعقولة ، فان هذه الصور المعقولة لابد أن تصبح صورا لأجسام حسية لابد أن تهبط إن صح التعبير إلى

إلى المستوى المادى لكى تتصل بالمادة . وهى لابد أن تفعل ذلك لأنها هذا اللون من الجواهر كما هى عليه .

ولكى نقدم تفسيراً صحيحا عند معنى الجواب التومائى فعلينا أن نعرف أن إشكالها الظاهر يرجع إلى خطأ فى التخيل . فالقول بأن الانسان جوهر عينى مكتملا فى ذاته لا يتناقض مع القضية التى تقول بجوهرية النفس وإنما خطأ التفسير الذى نحن عرضة للوقوع فيه يرجع إلى تخيل الجسم والنفس بوصفهما جوهرين ثم محاولة بناء جوهر ثالث منهما هو الانسان عندئذ سوف يكون الانسان التومائى مركب من شذرات بعضها مستمد من أفلاطون وبعضها مستمد من أرسطو مع أن الانسان المسيحى هو شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فعلى الرغم من أن الانسان هو وحده الذى يستحق إسم الجوهر فانه يدين بجوهريته كلها مع ذلك للنفس لأن النفس البشرية هى فعل ومن ثم فهى لذاته وهى جوهر ، أما الجسم فعلى الرغم من أنه على العكس بدون النفس لا يمكن له أن يطور وجوده بالفعل فانه ليس له وجودا بالفعل ولا دواما إلا الوجود والدوام الذى يتلقاه من صورته أعنى من النفس وهذا هو السبب فى أن فساد الجسم لا يمكن أن يتضمن فساد النفس لأنه إذا إنهار المبدأ الذى يعطى الجسم وجوده الفعلى إنهار الجسم وتفكك لكن هذا الانهيار والتفكك لا يؤثران على وجود النفس ذاتها . ومن ثم فان جوهر « الانسان » ليس هو الجمع بين جوهرين وإنما هو جوهر معقد يدين بجوهريته لواحد فقط من مبدأين المكونين له : وها هنا نجد المغزى الذى أضافه للفكر المسيحى للصيغة الأرسطية حتى حين يأخذها بحرفيتها ، فقد أصبحت الأنفس الآن جواهر ثابتة هى لا تستطيع أن تطور نشاطها بدون تعاون أعضاء الحس ، ولكى تحصل على على هذا التعاون يتحقق فى المادة وإليها يرجع كون هذه المادة جسما ومع ذلك

فهى لا تكون إلا فى جسم . ولذلك فان الانسان ليس جسم مادام الجسم لايدوم إلا بالنفس وليس نفسه مادامت النفس تبقى موجودة بدون الجسم إنه وحـــدة نفس تجعل الجسم وجوهريا ووحدة جســـم تدوم فيه هذه النفس وهذا ينقلنا إلى أعتاب مشـــكلة جديدة هى مشكلة الفردية والشخصية .

الفهرس

